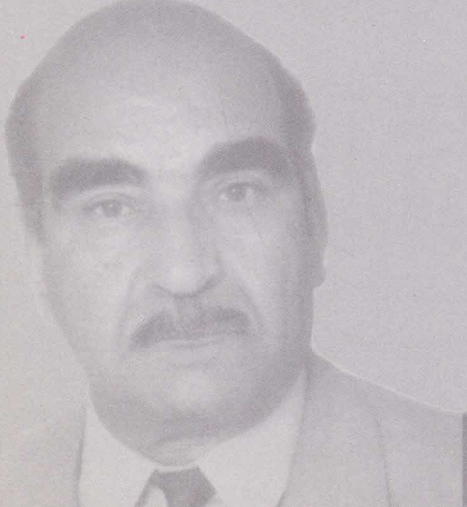
منشورات ابن النديم
Editions Ibn nadim

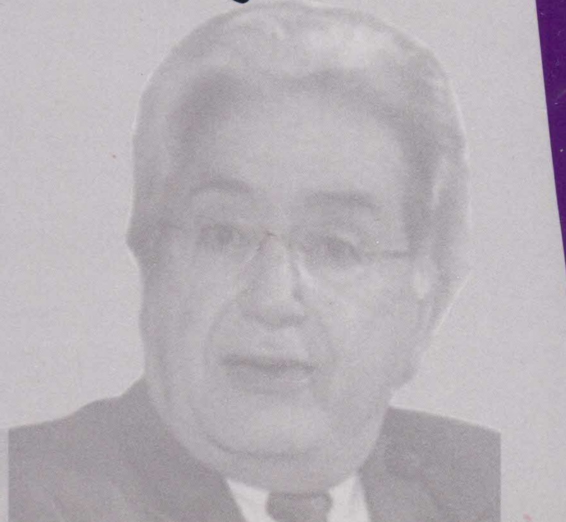
الدكتور عبد الله عبد اللاوي



حفريات
الخطاب التاريخي العربي

المعرفة، السلطة والتمثلات





ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

الدكتور عبد الله عبد اللاوي

أكاديمي وباحث من الجزائر ومدير مخبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر في جامعة وهران .

من مؤلفاته:

له العديد من المؤلفات .

هذا الكتاب

حاولنا في هذه الدراسة، أن نبرز بالدرجة الأولى أنه لا يمكن فهم عنصر من عناصر الوعي التاريخي، إلا بدراسة الأساسات اللاشعورية بشكل خاص والأيديولوجية بشكل عام للكتابة التاريخية العربية الإسلامية، باعتبار أن هذه الأخيرة هي الرسم الواضح لإشكالية الوعي التاريخي لدى أمة معينة وكل ما تحمله هذه الإشكالية من مفاهيم مثل التقدم، التأخر، النهضة، الاستمرارية. ولما كانت الكتابة التاريخية مرتبطة بمجموعة من التحديدات والبنيات، التي تعمل على إنتاج السلطة بجميع أشكالها الرمزية والمتعينة، وتنتج نسق التمثلات التي تحدد بدورها طريقة نظرة جماعة معينة لأشكال الحياة كافة: العالم، الطبيعة، المجتمع، وحتى التاريخ وطريقة صناعته.

ISBN 978-9931-9025-1-5

9 789931 902515 >

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهران 51 - شارع نهار بلعيد قويدر

ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 - 97 - 35 41 213+

موبايل: 89 39 71 550 213+

E.mail:cd.nadim@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 - 113 الحمراء

بيروت - لبنان

email: rw.culture@yahoo.com

حفريات الخطاب التاريخي العربي
المعرفة.. السلطة.. والتمثلات

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

حفريات الخطاب التاريخي العربي
المعرفة.. السلطة.. والتمثلات

الدكتور عبد الله عبد اللاوي

الكتاب
حفريات الخطاب التاريخي العربي
المعرفة . . السلطة . . والتمثلات

المؤلف
عبد الله عبد اللاوي

الطبعة
الأولى، 2012
عدد الصفحات: 216
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي
ISBN: 978-9931-9025-1-5

الناشر
ابن النديم للنشر والتوزيع
51 وهران شارع نهار بلعيد قويدر
ص. ب: 357 السانيا زرباني محمد
الجزائر - حي راية الطاهر - باب الزوار
تلفاكس: 29 97 68 24 21 213+
هاتف نقال (موبايل): 05 65 90 771 213+ - 03 76 20 661 213+
Email: ibnadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص. ب: 6058 ـ 113 الحمراء
بيروت ـ لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

الإهـــداء

إلى الذي تفلسف دون معلم،

إلى روح الصديق بختي بن عودة، شعلة متقدة في ذاكرة الإختلاف. .

عبد الله.

المحتويـــات

مقدمـــة

التاريخ مجال موبوء ومحاط بحراسة شرسة تطيح كل محاولة لطرق السؤال فيه وحوله، وذلك للانزياحات التي يحدثها مع الأسطورة والمقدس والسلطة والمخيال، لأنه في كثير من الأحيان يتحول إليها، لا يمكن الحفر فيه، فهو محروس من طرف اللغة والميتافيزيقا، بحيث تعتمل جميع تلك العناصر في ما بينها، فتصبح هي قارة التاريخ، ويصبح هو حارسها أيضاً من معنى آخر؛ فالسؤال حول التاريخ وفيه يكون دائماً مربكاً: ألا يجدر بنا جميعاً أن نتأمل جيداً هذا المفهوم: مفهوم التاريخ، الذي هو في آن عبء ووعي، كنز، وحركة، كشف وبحث، غياب وحضور، تخيل واستخبار؛ فكل هذه التوصيفات ترتبط في ما بينها لتعطي التاريخ مفهومه الذي يقابله ويوازيه: إنه الحقيقة، والحقيقة التاريخية بصورة أخص، هذه الأخيرة هي التي تسمح للوجود أن يوجد في الزمان والعالم في خضم الكينونة وليس دونها.

حاولنا في هذه الدراسة، أن نبرز بالدرجة الأولى أنه لا يمكن فهم أي عنصر من عناصر الوعي التاريخي، إلا بدراسة الأساسات اللاشعورية بشكل خاص، والأيديولوجية بشكل عام، للكتابة التاريخية العربية ـ الإسلامية، باعتبار أن هذه الأخيرة هي الرسم الواضح لإشكالية الوعي التاريخي لدى أمة معينة، وكل ما تحمله هذه الإشكالية من مفاهيم مثل: التقدم، التأخر، النهضة،الاستمرارية. . . إلخ. ولما كانت الكتابة التاريخية مرتبطة بمجموعة من التحديدات والبنى السابقة الذكر، التي تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج السلطة بجميع أشكالها الرمزية والمتعينة والتي بدورها تنتج نسق التمثلات،

التي تحدد بدورها طريقة رؤية جماعة معينة إلى أشكال الحياة كافة: العالم، الطبيعة، المجتمع، وحتى التاريخ وطريقة صناعته.

فالحقيقة التاريخية ليست معطىً ناجزاً مكتملاً ونهائياً فحسب، بقدر ما هي قيد صياغة دائمة، وليست هي ابنة الماضي وحده، بقدر ما هي أيضاً ثمرة الحاضر. ولهذا فهي تأخذ من الكتابة التاريخية والتاريخ، حقلاً لم ينجز بعد، أو لم يكتمل بناؤه بعد، وذلك لأن الكتابة التاريخية يجب ان تؤول، ولهي كذلك فعل فعل في التاريخ، أولاً أنها تؤخذ على أساس ـ أي الكتابة التاريخية العربية ـ الإسلامية ـ على أنها حدث تاريخي، من مستوى إذا كان التاريخ الماضي عفوي إلى حد ما. فإن التأريخ للتاريخ محكوم دائماً بالقصدية والهدفية، ومشدود كذلك بنزعات سياسية وأيديولوجية، وإلى حد بعيد وهو المهم يمكن أن تنظمه أبنية لاشعورية (Structure Inconscientes) كالأسطورة والمخيال والسلطة ونظرية المعرفة.. الخ.

فليس التاريخ، ما كان فحسب، بل هو أيضاً ما يراد له أن يكون من خلال التواطؤ، الذي تحدثه تلك الأبنية في عمل المؤرخ، ضمن خط السلطة التي تحدد نسق التمثلات والغايات، التي تختفي وراء الخطاب التاريخي، حتى وإن كان يظهر معقولاً.

ليس غرضنا إعطاء تأريخاً مفصلاً للكتابة التاريخية العربية الإسلامية، كما لا نتوسل معرفة صحة الأخبار الواردة في كتب التأريخ وإدعاءاتها، بل ما نود دراسته هو الوقوف على البنى الثاوية خلف خطاب التاريخ، وتبيان أسس الممارسة التاريخية، في حقل حضاري وثقافي ومعرفي محدد ومعين هو التاريخ من خلال المفهوم الإيبيستيمي (EPISTEME).

لذلك كان اختيارنا، لمعلم كبير من أئمة التاريخ في الحضارة العربية ـ الإسلامية هو «الطبري» في القرن الثالث هجري، للوقوف على رؤية للتاريخ وصناعته، ولمساءلة بعض نصوصه، وكيف أصل مفهوم التاريخ، والكتابة التاريخية في النظام الثقافي العربي ـ الإسلامي، ولذلك لأهمية هذا القرن، حيث كان عصر التخصص والنضج الفكري والتقدم الحضاري والثقافي سائداً.

إذ سيكون هذا القرن هو الحقبة التي سنبني عليها بحثنا، كلحظة

تأسيس وتأصيل لخطاب التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية.

ثم سنبحث علاقة الخطاب التاريخي بالخطاب الفلسفي من خلال ابن خلدون، في القرن الثامن الهجري، نموذجاً لذلك، لأنه استطاع أن يجمع بين التاريخ والفلسفة، في عصر الانحطاط والتدهور الذي عرفته الحضارة العربية ـ الإسلامية.

وعلى هذا كانت الإشكالية الرئيسية للبحث: هل استطاع ابن خلدون والمؤرخون اللاحقون عليه أن يتجاوزوا نموذج الخطاب التاريخي، الذي أسسه وأصله المؤرخين السابقين عليه، أم بقي حبيسه؟ بالرغم من ما يظهر في خطاب **المقدمة**، من معالم منهجية ونظرية توحي بتجاوز هذا النموذج؟ لذلك كان علينا أن نعيد تركيب بنية الخطاب التاريخي الخلدوني، لنرى ما إذا استطاع بالفعل أن يتجاوز حدود الخطاب التقليدي.

وهل فعلاً يعيش المؤرخ العربي ـ المسلم، تداخلاً في الأزمنة المعرفية والثقافية، أيديولوجياً ومخيالياً ومعرفياً، أي هل يعيش نسق التمثلات نفسها على الرغم من اختلاف خطاب التاريخ والكتابة التاريخية من مرحلة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر؟ وما هي البؤرة التي يتخذها الخطاب التاريخي العربي ـ الإسلامي مرجعاً له ومرتكزاً؟ وما هي النظرة التي تحكمه وما هي طبيعتها؟ هل هي متغيرة ام ثابتة، متصلة أم منفصلة؟

ثم أخذنا نموذجاً آخراً من الخطاب التاريخي في الفكر العربي المعاصر، من خلال الإشكاليات الجديدة التي يثيرها، والدرس المنهجي الصارم الذي يقدمه، من خلال منهج التفكيك الذي يعتمده محمد أركون، لمحاولة تجاوز النزعة التراثية (السلفية) والنزعة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، الذي يقوم في الأساس على النقد، أي نقد وتفكيك الخطاب الإسلامي، أصولاً وفروعاً وفي مختلف مستوياته وتجلياته، بدءاً من النص القرآني ذاته، وانتهاءً بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات، بما فيها خطاب التاريخ، وعلاقاته المتشابكة مع الأسطورة والمخيال والسلطة. . . لأجل استنطاق خطاب الحقيقة واستجلاء بداهاته المحتجبة، كل هذا ضمن اقتراح إسطريوغرافيا بديلة ومتمكنة.

إضافة إلى الإشكالية الرئيسة، تضمّن البحث إشكاليات أخرى لا تقل

عنها أهمية، كإشكالية الشفوية والكتابة، ومهنة المؤرخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية وعلاقتها بمهنة الفقيه، والوثيقة والتعامل معها في الممارسات التاريخية العربية ـ الإسلامية. . . وهي إشكاليات، في نظرنا لم تلقَ النقاش الواسع والمفصل من طرف العقل التاريخي العربي.

لذلك كان المنهج لرؤية هذه الإشكالية، هو المنهج الأركيولوجي الحفري، للمفكر والفيلسوف الفرنسي، ميشال فوكو، لما انطوى عليه من تحول إيبيستيمولوجي، أثناء قراءته للمشروع الثقافي الغربي، فنحن لا نستخدم مفاهيمه لكي نحصل على نتائجه بقدر ما يهمنا، التجديد المنهجي والمفهومي الذي استخدمه في موضوعه كمفاهيم: التاريخ في حد ذاته، الخطاب وتشكيلاته، الإيبيستيمي، اللامنطوق، الحقيقة، والسلطة.

لماذا المنهج الأركيولوجي؟ يبين ذلك ميشال فوكو في مقدمة كتابه **حفريات المعرفة** (*L'archéologie du savoir*) (عام 1969): أن الحفريات ليست علماً، ولا تقدم نفسها كذلك، وحتى كأسس أولية لعلم مقبل، بل هي بيان لما ينجز فعلاً في مستوى التجارب العقلية، فليس للحفريات البتة قيمة استشراف أو استباق، وكل ما تبشر إليه وتعنيه، هو أنها خط من خطوط المواجهة عن طريق التحليل لما أنجز فعلاً وكفاءته تبرز في نواحي كثيرة منها:

ـ إنه تحليل يتقاطع مع عدة بداهات ومألوفات منهجية، يركن إليها الدارسون في أبحاثهم ويشككون بها.

ـ دراسة الخطاب على أنه يخفي خلفه خطاباً ثاوياً، حقيقياً، يترصد اللحظة أو الأصل الذي تكونت من خلاله الخطابات.

من أجل كل هذا، حاولنا اعتماد المنهج الأركيولوجي كاستراتيجية لمواجهة الإشكالية التي نبحث داخلها، ولأنه يقدم نفسه كذلك. والاختيار المنهجي الذي حكم البحث زيادة على المنهج الحفري، هو اختيار منهج تعددي ومفردات الكتابة مشتقة من قاموس العلوم الإنسانية والاجتماعية: الفلسفة، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا والفكر السياسي، وإن كان الهم الفلسفي هو محور هذه الكتابة وأساسها.

الفصل الأول

الغرب: الثورة المنهجية
والخطاب التاريخي

تمهيد

إن أي حديث عن المنهج بمعزل عن الحديث في العلم ومشكلاته، عبث لا طائل من ورائه، لذا كانت مناهج البحث التاريخي في الغرب تتطور في كل مرحلة من مراحل تطور علم التاريخ نفسه من جهة، ومن جهة أخرى أن كل تطور يحصل في المنهج إلا ويستعيده الخطاب التاريخي لفهم العملية التاريخية.

ومن ثم نشأت علاقة جدلية بين بنية العلم المعرفية ومناهج البحث في علم التاريخ التى كانت تستعاد كل مرة، وكلما تهيأ تطور في العلوم الأخرى المختلفة على مستوى المنهج، يستثمره الخطاب التاريخي في فهم قيمة المعرفة التاريخية بوظائفها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية كافة. ومن هنا كانت المعرفة التاريخية سواء في أشكالها الأولى المثخنة بالعناصر الأسطورية والدينية، أو في تطورها الحالي الذي جعل من علم التاريخ يطور مناهجه باستمرار، وكانت هذه حالة الغرب، لأن تصور التاريخ لديه هو مشروع ناقص، يرتبط بصورة حميمة مع نموذج تقدمه الحاصل عليه والواصل إليه، لأن من أهم سمات الفكر الغربي: التنوع اللانهائي والغنى في الموضوعات والإشكاليات التي يثيرها فلاسفته ومفكريه، والنزعة النقدية التي أرسى دعائمها كانط؛ فالفكر الغربي يعيش منذ نهاية الخمسينيات إعادة نظر جذرية في أسس الفكر العقلاني ذي النزعة الإنسانية منذ ديكارت أو حتى قبله، وبشكل أخص مرجعة العقلانية الأنوارية لبيان حدودها وإجلاء الوجه اللاعقلاني المرتبط بها، وهذا ما أدى إلى توسيع معنى العقل والعقلانية، لانتقال من عقلانية مطلقة إلى عقلانية نسبية، وذلك بإظهار إرتباط العقل والعقلانية بمشروع البورجوازية التاريخي في السيطرة على العلم والطبيعية.

ففي العقود الأربعة الاخيرة، دار نقاش حول إشكالية مركزية وتوالت

بأشكال مختلفة في مجالات الإنتاج الفكري الغربي: ألا وهي النزعة الإنسانية وذلك بمراجعة أسسها لبيان معانيها وحدودها وإبراز طابعها الإرادي والمثالي بالكشف عن الحتميات السيكولوجية والمجتمعية والمعرفية، ما أدى إلى مراجعة مفاهيم مثل: الحرية مع مراعاة الحتميات المحددة والملازمة لها، ومفهوم الوعي بالانتقال من وعي الأشياء إلى وعي الذات واكتشاف الطبقات الثاوية خلف الوعي المشكلة للأوهام وأشكال الوعي الزائف، والقيم مع مراجعة شروط إنتاجها وكيفية ترويجها داخل المجتمع، وذلك بنزع القدسية عن كل الموضوعات والأشياء لإظهار وظيفتها الاجتماعية التاريخية سواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بالأيديولوجيات.

وحتى مفهوم التاريخ لم يسلم من المراجعة النقدية الشاملة، إذا لم يعد التاريخ خطاً تصاعدياً على كافة مستويات البنية الاجتماعية على النمط الهيغلي فحسب، بل إن لكل هيئة تاريخها وإيقاعها الخاص وتمفصلاتها وقطائعها الخاصة، ولم يعد التاريخ صانع الحقيقة، بمعنى أن الحقيقة ليست تلاحقاً لعلاقات تندرج في الزمن، بل هي إلى حد ما علاقات خارج التسلسل الزمني، هذه المراجعة نزعت عن التسلسل التاريخي سلطته وانسجاميته واتصاليته كإيقاع كوني منتظم تحكمه الضرورة والوعي.

إذاً، فالتاريخ كما يظهر في المنظومة الثقافية الغربية هو معرفة وتحقيق وتصنيف نقد وتعرية، والأهم من كل هذا كان التاريخ في الغرب خطاباً منتجاً من طرف المناهج المختلفة في الحقب المتعاقبة من تطوره وتراكم خبراته.

أولاً: الإطار النظري لمفهوم التاريخ في الغرب

1 ـ الإنسان والتاريخ

في مقدمة كتابه: **ولادة التاريخ**، يذهب فرانسوا شاتليه إلى طرح سؤال ذو محتوى كبير هو: «ماذا عن الإنسان»؟[1]. هذا السؤال الذي لا يراد من ورائه سوى نزوع هذا الإنسان إلى ترتيب العلاقة بينه وبين مستويات أطره

---

(1) فرانسوا شاتليه ـ ولادة التاريخ ـ تعريب يوسف جباعي ـ مجلة الفكر العربي ـ العدد 44 ـ 1986 ـ ص 346.

اللامتناهية: المجتمع، السياسة، الثقافة، والاقتصاد، والتي يكون فيها التاريخ المحصلة والحاوية النهائية لها، لأنه يحايثها، ولا يمكن تصورها خارجة عنه. وهنا فقط يفهم الإنسان بوصفه كائناً تاريخياً (Etre historique)، وهو ما حدا بأغلب الفلاسفة والمفكرين إلى نعته تارة بأنه كائن إقتصادي أو كائن أخلاقي، فصفة الكينونة هنا وفي هذه المواضيع المختلفة. لم توجد اعتباطاً بل لها أساس وجودي واحد هو التاريخ.

الإنسان كائن تاريخي، بمعنى أن له ماضٍ وحاضر ومستقبل، لأنه يعلم عملياً على الأقل أن إيماءاته وأقواله هي عناصر لكلية دينامية ذات اتجاه واحد وذات دلالة، وأن مجرى الزمن ليس مجرد إطار فارغ لحضوره فحسب، بل المكان المفروض الذي تحتدم فيه لعبة كينونته، وهي في الأخير لعبة تلك الأطر التي تملأ ذلك الزمن الذي يتشكل كصيرورة واعتمالاتها مع المكان الذي يتشكل كحدث، فمن خلال جدلية الصيرورة والحدث تنشأ هذه (المقدمة ـ النتيجة): الإنسان كتاريخية، هذا المعطى الذي عبر عنه هيغل في عبارة بسيطة في فينومينولوجيته: «الفرد الذي هو علم. . . .»[2]، لأننا في الاخير لا يمكن أن نتمثل هذا العالم إلا من خلال قسمته إلى ماضٍ كثيف وانفتاحات الحاضر الذي يروم المستقبل وتموجات هذه الأبعاد: الماضي، الحاضر، المستقبل، وهو ما تكون تجربة الماضي والحاضر مادته للتأمل، والتاريخ بهذا المعنى هو موضوع حقل لاستعادة الاحداث والوقائع وتنظيمها في الذهن تنظيماً كرونولوجياً معيناً، وحقل للتأمل فيها بغية بناء تصورات عنها ينتظم ويتماسك فيها معنى تلك الأحداث أو يكتسب صورته؛ فالوعي بالتاريخ هو تجنيد الوعي في مشروع تمثل العالم في مجمل تحققه الزماني، أي امتحان قدرة التفكير على تشغيل ملكة التدوين والتحليل والاستقرار والاستنتاج التي ينعشها كوقائع، يبدو التاريخ هنا نقطة أساسية يرتكز عليها كل وعي يروم العمق والشمول، لأنه يغذي ذلك الوعي بالإحالات التي تسعف فيه المقارنة والتأمل وسائر العمليات المعقدة التي تنتج الفكر، وتنتج الوعي بتلك الأطر: الكيان الاجتماعي

---

(2) Hypolite jean, *introduction a la philosophie de l'historie de Hegle,* Ed. du Seuil PARIS 1983, p. 20.

والحقل السياسي والفضاء الأخلاقي، كما إنه يعطي القدرة على التذكر والانتباه إلى متطلبات الواقع وتحولاته، كما إنه يؤرخن (Historiser) الأشياء التي يتناولها بالدرس والتحليل، أي يعيها في تاريخيتها متعدياً مطب التفكير الميتافيزيقي والإطلاقي الذي يعدم أخص خواص الحداثة التاريخية في ظروف تحققها المتعين داخل الزمان والمكان.

ومعنى هذا أن الوعي التاريخي منوط به أن يغير موقعه من التحديد الجوهري للموضوع، لأن هذا التحديد يساهم في تصنيف الحقيقة التاريخية وإضفاء الوثوقية عليها، فيكون تمثلها عسيراً بالنسبة إلى الوعي الذي يريد إدراكها في بنيتها التي هي نتاج شروطها المتغيرة وتحرير التفكير من أوهام الحقيقة المطلقة، لأن الوعي التاريخي لا يتطابق إلا بالحرية لأن قوامه التغير والصيرورة وفي حركته هذه فهو يؤول إلى تقدم، هذا التقدم هو الذي يمد الإنسان بتاريخيته لهذا كان الإنسان «كائن تاريخي لا لأن كينونته تعتبر صيرورة فحسب، بل لأنه يجب عليه أن يختار مصيره»(3).

إن الوعي التاريخي كما يؤكد ذلك «إرنست كاسيرر»، هو إنتاج متأخر من الحضارة الإنسانية، ولم يظهر مع فلاسفة ومؤرخي العصر الإغريقي، لأنه لم يكن في مستطاعهم أن يقترحوا تحليلاً فلسفياً للشكل الخاص للفكر التاريخي، أما ظهوره الحقيقي فلم يتبلور إلا مع القرن الثامن عشر، مع أعمال فيكو ويوهان غوتفريد فون هردر (Johann Gottfried von Herder)، أين تشكل المفهوم الناضج للتاريخ. . . أما عندما أخذ الإنسان يعي مشكل الزمن، تعذر عليه أن يعسكر فقط في الدائرة الضيقة لرغباته وإحتياجاته الآتية، أصبح يبحث في أصول الأشياء التي لم يجد لها إلا التفسير الأسطوري. . . لكي يفهم العالم الفيزيائي والاجتماعي، قذف بهما في الماضي المنسي، نجد في الأسطورة المحاولات الأولى لإحداث نظام زمني للأشياء والحوادث، لإعطاء جينيالوجيا للألهة والناس، ولكن هاته الجينيالوجيا لم يكن لها معنى تاريخي بأتم معنى كلمة تاريخي: ماضي، حاضر، مستقبل، لأن هاته الأبعاد تشكل

(3) FARBER Marvin, *l'activité philosophique en FRANCE et au etat unis*, Vol2.P.U.F PARIS 1950, p. 328.

وحدة وكلاً غير متمايز، لذا فالزمن الأسطوري ليست له بنيات واضحة ومحددة. إضافة إلى ذلك فهو زمن أبدي ومن جهة الوعي الأسطوري، الماضي لم يعد ماضٍ ولن يصبح ماضياً إنه دائماً موجود، ولما أصبح الإنسان يفرز اللحمة المعقدة للخيال الأسطوري، أحس بوجوده في عالم جديد، وبدأ يشكل مفاهيم جديدة للحقيقة»[4].

2 ـ مفهوم التقدم

إن هذا التقدم[*] لا يمكن تصوره خارج حركة الوعي التاريخي التي عرفها الغرب مع تدشين عصر الأنوار، العصر الذي أرخ له كانط بنص فلسفي مشهور: «ماالأنوار؟ يجيب كانط عن سؤاله هذا، بأن الأنوار هي خروج الإنسان من حال كونه قاصراً، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين وهو المسؤول عنها، لأن سببها ليس في الذهن بل نقص في أخذ القرار، ونقص في الشجاعة، علماً أن يسلك الإنسان دون الإستعانة بالآخرين، فكن شجاعاً واستعمل ذهنك، هذا هو رصيد التنوير».

والنص الكانطي هذا لا يحيل إلا إلى دعوة قديمة في الفكر الفلسفي الغربي منذ اليونان، وهي دعوة قديمة في هذا الفكر، وهي دعوة سقراط من معبد دلفي القائلة: «إعرف نفسك بنفسك»، وهي الدعوة إلى اشتغال الذات حول الذات بحفر التخوم حولها، فكانت فلسفة التنوير هي الوريث الطبيعي لعصر النهضة في القرن السادس عشر، القرن الذي ظهرت فيه ثورة ودعوة، إلى أرخنة النص الديني مع مارتن لوثر التي حررت المسيحي الأوروبي من هيمنة اللاهوت السكولاستيكي، ومن الصورة المرعبة للدين»[5]؛ فقد كانت دعوة صريحة إلى التحرر الروحي والاجتماعي لم

---

(4) Cassirer Ernest-Essai sur l'homme. Ed de Miniuit PARIS 1975. PP 243-

(*) لا يراد هنا أن نقدم عرضاً لهذا المفهوم، الذي لم يظهر في عصر التنوير فحسب، بل يمكن أن نؤول كل الفلسفات الغربية منذ اليونان أنها حملت بذور مفهوم التقدم سواء في الأسطورة، بروميثيوس مثلاً، أو في المنظومات الفلسفية كأفلاطون في المحاور. بل ما نريد القيام به هو إعطاء تحليل تركيبي لجملة الشروط لاجتماعية والسياسية والمعرفية التي أنتجته مع عصر الأنوار.

(5) لسنج ـ تربية الجنس البشري ـ ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي ـ دار التنوير ـ بيروت ط 1، 1981 ص 74.

يسبق لها مثيل في تاريخ المسيحية، أي التركيز على أهمية الفرد واستقلاليته الذاتية بالقياس إلى المؤسسة الدينية والكهنوتية، ثم فتح المجال للتفحص الحر للكتابات المقدسة ما سيولد لاحقاً حركة النقد التاريخي وإلى حرية التأويل وإزاحة أنماط الشريعة السياسية المتعالية والحق المقدس، «يسم مرسيا إلياد» مارتن لوثر وثورته في قوله: «لقد كشف لوثر، وجسد هذا الكشف في حياته الشخصية عن أهمية الفرد الخلاق. إن تركيزه على حرية الفرد قد ساهم أكثر من تركيز الإنسيين (Humanistes) على كرامة الإنسان في رفض الخضوع لأي سلطة ماعدا سلطة الله. وهذا هو الشيء الذي جعل العالم الحديث ممكنً بواسطة تلك العملية الطويلة والبطيئة لنزع التقديس عن الأشياء؛ إنه هو الذي جعل العالم الحديث ممكناً بالشكل الذي يبدو عليه في عصر الأنوار والذي تجسد بشكل أكثر في الثورة الفرنسية وانتصار العلم والتكنولوجيا»(6).

لهذا كله جاءت فلسفة التنوير فكانت الوريث الطبيعي لعصر النهضة والإصلاح الديني في أوروبا ونستخلص من كل هذا أن عصر الأنوار يمثل تحولاً كيفياً كبيراً في النظام المعرفي الغربي ويؤسس في الوقت ذاته مفاهيم الحداثة كلها وفضاءاتها التي تقوم على أربعة محددات:

أ ـ العقلانية

التي ترى في الذات مصدراً للمعرفة وفي الطموح العلموي نموذجاً، بإعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكد سيطرة الإنسان على الطبيعة، كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

ب ـ التاريخانية

أي أن الحداثة (Modérnité) قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم.

---

(6) Mircea Eliade, ***Histoire des croyances et des Idées religieuses de Mahomet à l'âge des reformes***. Ed. GALLIMARD PARIS 1976 P 259.

ج ـ الحرية

كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية دون إكراه أو قيد.

د ـ العلمانية

أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الإنطلاق من الإنسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي(7).

كما إن هناك محدداً أخر للحداثة الغربية ونظامها المعرفي بإمتياز، يجمع المحددات السالف ذكرها ألا وهو فلسفة التاريخ التي كانت من إكتشافات القرن الثامن عشر التي لم يكن لها موضوع سوى مفهوم التقدم ومعناه الوعي بالتاريخية والزمانية، وعي بالتاريخ وبتقدمه وإكتماله: «وعي لاصلة له بالذاكر من حيث هي تذكر واسترجاع واستعادة لما مضى، [أفلاطون مثلاً الذي يربط مسألة الوعي والمعرفة على أنهما تذكّر] من هنا يمكن اعتبار فكرة الوعي بالتاريخية، ـ مثلما بلورها القرن الثامن عشر ـ كانت على طرفي نقيض واعتقادات ديكارت الرامية إلى إدراج التاريخ في مصاف الإخبار والروايات المعتقدة على الرواية والتذكر، إلى إعتبار الذاكرة نشاطاً لاعقلياً بل هو دون العقل، كالخيال والحلم... وسائر الأنشطة الإنفعالية التي تعمل في لحظات غياب العقل أو عفويته»(8).

لهذا كان هاجس فلاسفة التاريخ في هذا القرن(*) هو محاولة إنشاء تاريخ كلي، تاريخ شامل للحضارة والتجربة البشرية، من حيث هي تجربة تاريخية، على محكها يفترق بنو البشر إلى من تشدهم الطبيعة إليها، وإلى من يحكمون

---

(7) السيد ولد أباه ـ أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر ـ مجلة المستقبل العربي ـ العدد 145، آذار/مارس 1991، ص 39.

(8) سالم يفوت ـ الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية ـ دار الطليعة ـ ط1 بيروت 19 ص 18.

(*) أنظر الكتابات الكثيرة في هذا المجال: ـ فيكو: العلم الجديد ـ كوندرسية: موجز تاريخي في تقدم الفكر الإنساني ـ هودر ـ أراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري.

قبضتهم عليها ويصبح التاريخ الحقيقي وهو التاريخ الذي ينجح في الإمساك بخيوط التقدم، أي الإنتقال من حالة الطبيعية إلى حالة الثقافة.

هذا ما حدا بالمعلم الكبير في فلسفة التاريخ الغربية هيغل (Hegel) إلى القول في دروسه عن فلسفة التاريخ: «إن التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي... إذ لابد أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعياً بنفسه حتى ولوظل هذا الوعي معتماً لفترات طويلة من التاريخ»(9) لقد جعل هيغل في فلسفته للتاريخ من الروح حجر الأساس للتاريخ، فالروح لاتعي ذاتها وإنما عبر التموجات الجدلية حيث تتطابق المعرفة بالوجود ويتماهى الوجود مع التاريخ، فالتاريخ والطبيعة والروح هي أشكال لجسم واحد يتحقق تدريجياً، فهي تمظهراته المختلفة والمتعددة، وينشأ بذلك «المفهوم» الذي هو حركة الشيء وعملية تفسيره، لذا كانت الفلسفة عند هيغل ليست مجرد تمثلات مجردة، ولاهي مفاهيم فارغة فحسب، بل إن المفهوم هو الواقع الفعلي(*) إستنتاجاً من عبارة هيغل المشهورة على أن «العقل يحكم العالم»، وأن التاريخ صيرورة العقل المطلق وتحققه «فليس العقل هو العقل المجرد لدى الأفراد، والذي يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها، وليس هو مختلف الأراء الشخصية وما لدى الأفراد من وعي بذاتهم، وذلك أن هذه ليست إلا لحظات التاريخ وهي أدنى أن تكون تريد مايكون «إنها في خدمة ما يتجاوزها فإن كانت تحقق بشكل أو بأخر معنى التاريخ، إلا أنها لاتقرر ذلك المعنى، فهذا المعنى هو المطلق وهو موضوعي بقدرما هو ذاتي، إنه جوهر التاريخ العام، وبالرغم من ذلك فلا وجود له إلا عن طريق وعي الأشخاص الذين يحوزون أدوات في يد الفكر المطلق»(10). وعلى هذا الأساس نجد أن هيغل قد ربط الوعي بالتاريخ، وأوجد لحظات هذا الوعي وتظهراته في

---

(9) هيغل ـ محاضرات في فلسفة التاريخ ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ مراجعة فؤاد زكريا، ج1 ـ دار التنوير ط 2 (د.ت) بيروت ص ص 38 ـ 39.

(*) يختلف هيغل في تحديده لمفهوم (العقل) عن مضمونه في فلسفة الأنوار الذي إعتبرته وعوضته بالفهم أو التأمل لكن هيغل عمل على إعطاء مضمون آخر للعقل (المطلق) هو تجسدته في الأشكال المختلفة للتجربة الإنسانية وأشكال التعبير الثقافي من الفلسفة وفن ودين.

(10) عبد السلام بنعبد العالي ـ التراث والاختلاف، هيدغر ضد هيغل ـ دار التنوير بيروت، 1985، ص ص 33 ـ 34.

عدد من الحقب التاريخية تشكل حلقة تصاعدية وخطية وهي:

التاريخ الذاتي: الموجود عند الشعوب الشرقية، باعتباره يحمل بصمات الثقافة الوطنية، وكان عائقه الأساسي، إنطباعه بالتجريبية وعجزه عن السمو نحو التجريد الحق.

التاريخ الموضوعي: الذي ساد اليونان القديمة، وتمثل في السعي إلى وصف الأحداث والأوضاع التي عاشوها، فهو تاريخ وصفي يقوم على التمثل والاستحضار الداخلي العقلي لما جرى في التجربة الخارجية.

التاريخ المطلق: الذي تجسد عند الشعوب الجرمانية، وفيه تكتمل الروح، وتتطابق مع نفسها، وتتحقق الدولة التي يتم فيها كذلك التطابق بين الوعي والتاريخ. وهي المرحلة التي يسميها هيغل بـ «نهاية التاريخ».

فمفهوم التقدم من خلال فلسفة التاريخ، أضحى عنوان التنوير وكل الفلسفات التي جاءت بعده، دخلت في حوار معه ولم تتخلص من إشكالياته حتى وقت قريب، لأن ما يؤسس الفلسفة الغربية عموماً هو ـ جدل السابق مع اللاحق ـ وهذا ما دعى «ميشيل فوكو» في تعليقه عن السؤال الكانطي ما الأنوار؟ وعلاقته بفلسفة التاريخ والتقدم يقول: «بالرجوع إلى نص كانط أتساءل عن مواجهة مع الحداثة، كاتجاه، وليس كمرحلة تاريخية. وبأخذنا مفهوم الاتجاه يمكنني القول إنها بكيفية علائقية تراعي الراهن، اختيار حر ومؤكد، وأخيراً طريقة للتفكير وللشعور طريقة كذلك السعي والقيادة(11)».

نخلص من تعليق فوكو هذا من نتيجة مفادها أن الحداثة لا يمكن النظر إلها كمرحلة تارخية، بل إن التقدم الذي شكّل قاعدة الحداثة لم يكن ليمارس عطالتها بل لتجاوز ذلك بالتحاور مع الراهن لا في سكونيته بل في ديناميته يحكمها وعي يكون ممكناً من خلال منظومة إدراكية ومعرفية تنتج له قوة في تحقيق ذاته.

وهذا ما يؤكد من جانب آخر حضور مفهوم الاتصال والخطية الذي حكم

(11) *Michel Foucault-Qu'est-ce que les lumiéres*? text inédit in Magazine-*littéraire* Avril. N°3091993. p.. 67.

فلسفات التاريخ الغربية منذ عصر الأنوار، الذي نجد ترجمته في تعليق فوكو «بالاتجاه» وبالخطية، وإلى «الأمام أي الإتصالية وليس في مفهوم «المرحلة» التاريخية وذلك أن جدر كلمة (Progrés) الفرنسية تتضمن البداية «PRO» بمعنى إلى الأمام ـ هذه البداية واردة في إسم «بروميثيوس» (Promethée)، الذي تمرد على رب الآلهة «زيوس» (Zeuse)، وسرق النار من السماء، وأسس الصناعة والحضارة حسب الأسطورة اليونانية.

فمفهوم التقدم بنسخة الأنوارية، أو كما رأينا مع هيغل، يحيل إلى هذا المنحى الأسطوري والتجريبي، الذي تهيأ له من خلال التفسير العميق الذي مس البنيات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية... وهذا ما يبرر التأكيد كذلك على القول إن عقلانية هذا العصر أسست لما يعرف بمعقولية التاريخ وغائيته، والذي يظل أساس كل فلسفة تاريخ، الفلسفة التي لاهم لها سوى رسم لوحة فلسفية للتقديم البشري ضمن تاريخ شمولي. هذا التاريخ الذي يحكمه ثلاثة مفاهيم هي: الإتصالية والتكون والكلية، ويكون التاريخ بذلك ـ خصوصاً لدى هيغل ـ لأن المفاهيم الثلاثة تؤلف نسقه الفلسفي عموماً وفلسفته للتاريخ بشكل أخص ـ عند هيغل الذي يسجل: «من حركة الحاضر كنفي للحاضر الماضي المحتفظ به، نحو مستقبل سيحضر»(12) وبهذا يغدو التاريخ «نوع من المتتاليات، ويغدو التقدم هو مجرد فكرة تكون مصدراً وغاية للتاريخ».

هذا التقليد الفلسفي «فلسفة التاريخ» ومفهوم التقدم! سوف لن يستمر في الفكر الغربي، بل ستعرف هذه المفاهيم انتقادات كثيرة من جراء الثورة المنهجية التي عرفها الفكر الغربي المعاصر والتحول المعرفي الذي بدأت بوادره في الظهور منذ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فظهر اتجاه معارض لفلسفة التاريخ باعتبارها ميتافيزيقا أو لاهوت التاريخ (Theologie de l'histoire) الحقيقة الفعلية؛ فكان واضحاً أن يظهر بعد هذا ثورة على التاريخ لتنصيب تاريخ جديد (Nouvelle histoire).

---

(12) عبد السلام بنعبد العالي ـ انتقاد ألتوسير للزمان الهيغيلي وأصوله الهيدغرية ـ **الفكر العربي المعاصر** (مجلة) العدد 43 ـ ص 41.

3 ـ التاريخ الجديد

لم يكن بد من مواصلة مزاعم عصر الأنوار بالتبشير إلى تاريخ شمولي وكلي، وأن التاريخ مشدود بغاية تحكم التقدم المطرد والمتصل؛ فاستعادة الصورة العامة لحضارة ما، والمبدأ الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات والدلالة التي تضم ظواهر خفية من الحقب، والقانون الذي يرشح الارتياب القائم بينهما وما نسميه مجازاً «وجه العصر»، وذلك «بافتراض وحدة الحيز المكاني لجميع الظواهر، وافتراض منظومة من العلاقات المتجانسة والارتباطات العلية وعلاقات التماثل»(13). حتى لاحت في الأفق بذور ثورة جديدة لإعادة قراءة تلك المزاعم ومفاهيمها وأطروحاتها، بتقويض ذلك الانسجام والاتصال واصطباغاته الأنثروبولوجية.

فالتاريخ الجديد تهيأت له هذه الجدة من وجراء الثورات المنهجية التي عرفتها مختلف مجالات الحياة الفكرية في أوروبا، ومانجم عنها من تحولات معرفية، ويتمثل هذا التحول في الثورة اللسانية مع دوسوسير، والثورة الإيبيستيمولوجية مع غاستون بشلار، والوضعية المنطقية الجديدة مع كارل بوبر، والثورة التحليلية النفسية مع فرويد ومن بعده جاك لاكان، والثورة التاريخية متمثلة في مدرسة الحوليات (L 'Ecole des annales) مع بروديل، والتاريخ المختلف مع فوكو.

يلخص عبد السلام بنعبد العالي هذه التحولات في الثورات المعرفية التالية :

أ ـ الثورة اللغوية

التي حددت تصور جديد للعلامة بفتح الأفق أمام ممارسة تأويلية جديدة؛ فاللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلمة واعية.

ب ـ الثورة الإيبيستيمولوجية

التي أحلت فلسفة التصور محل فلسفات الوعي، وبينت أبحاث باشلار،

(13) ميشال فوكو ـ حفريات المعرفة ـ ترجمة ـ سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ البيضاء ط 1 1986، ص 11.

أن القانون العلمي واقع مبني وهو ليس إكتشافاً لواقع مباشر، وأن الحقيقة العلمية هي حقيقة تقريبية، ومن ثم أصبحت الموضوعية العلمية محدودة بحدود بناء الموضوع العلمي.

ج ـ ثورة التحليل النفسي

الذي بين أن الوعي عرض من الأعراض، ومكان مفعولات المعاني، أي أن بنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

د ـ الثورة البنيوية

التي أرست عقلانية نسقية ترفض مقولات الوعي، وتنسف التاريخانية التطورية، كما تنفتح على الجوانب المهمشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت متوحشة وبدائية، وهادمة لذلك سلم التفاضلية التي يقوم عليها التصور التنويري.

هـ ـ الثورة التاريخية

كما تبلورت لدى نيتشه وفوكو، فالجنيالوجيا النتشوية ترفض منطق التعريف، كما ترفض المفهوم كحضور باعتباره هو المكان الذي تفعل فيه الفوارق، والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكشف نمواً تاريخياً كاملاً، فليس «الدليل حضوراً للمعاني وإنما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات، إنه المجال الذي لاتكون فيه الكلمة إلا تكثيفاً لعدة تأويلات»[14].

لم يكن المغزى من هذه الثورات سوى أنها كرست حقيقة جديدة ألا وهي أنّ الوعي لا يمثل كياناً يعيش خارج التاريخ يختزن المعاني والدلالات؛ فالمعاني لا تصدر عن ذات متعالية أو سيكولوجية، وإنّما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية والتطورية، وأن الذات ليست

---

(14) عبد السلام بنعبد العالي ـ الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا ـ دار الطليعة ط1 ـ بيروت 1981؛
كما يمكن النظر إلى: Habermas Yurgen, *lediscours philosophique de la modernité*. Ed. GALLIMARD. PARIS.1988.

فاعلاً، بل هي حصيلة مفاعيل وهي شبكة من العلاقات المتداخلة وتركيزها على ممارسة جديدة للفلسفة تتأسس على الإختلاف وهو المفهوم الذي يقوم عليه ما يدعى اليوم بخطاب ما بعد الحداثة (Post - Modernité).

فما هو نصيب التاريخ من هذه الثورات الجديدة؟ لا شك أن التاريخ والممارسة التاريخية كان لهما نصيباً لا يستهان به، وقد تحقق فعلاً تقدماً رائعاً على مستوى التنظير والتأويل في الكتابة التاريخية، التي عرفت تطورات منهجية نتعرف على تجلياتها من خلال نص لـ مرسيا إلياد (M-Eliade)، الذي يرى «أن الفائدة المرغوبة والمولع بها الإنسان المعاصر بالنسبة إلى التاريخ تظهر جلياً من خلال مستويين:

الأول، وهو هل باستطاعتنا أن نسمي الاشتغال بالإسطوغرافيا الرغبة في المعرفة الجيدة والكاملة للتاريخ الماضي للبشرية، وخصوصا ماضي الغرب؟

والثاني، فائدة التاريخ التي تتجلى في الفلسفة الغربية المعاصرة: وهي النزعة التي تعرف الإنسان دائماً على «أنه كائن تاريخي، كائن مشروط ومخلوق من طرف التاريخ..»[15] بمعنى أن هاته الرغبة المهولة للإنسان تجاه التاريخ هي القادرة على إمداده في هذا العالم غير المستقر أن يعيش مع انعكاسات أخرى غير الخوف، إن الإسطوغرافيا الجديدة لم تعد تعمل على إحصاء الأحداث الكبرى، أو الأعمال غير الشريفة في التاريخ، ولكن للقبض على إنسان الماضي في مجاله اليومي، تمكن التاريخ من إحداث ثورته العلمية وتأسيس براديغمات جديدة (Nouveaux Paradigmes) تخالف التأريخ والإسطوغرافيا التقليدية. والنتيجة كانت جديدة مع بداية مطلع القرن العشرين تقريباً وفي وقت واحد مع ماكس فيبر في ألمانيا، وجون ديوي في أمريكا، وهنري بير (H-Berr) في فرنسا، وفي سنة 1900 بالتحديد قام هنري بير في فرنسا بفتح طريق التاريخ الجديد، بتأسيسه لمجلة **التركيب التاريخي** (*Revue de synthése historique*)، والتي انتقدت بشدة دوغمائيات التاريخ الوصفي، وتم الانفتاح في هذه المجلة على سوسيولوجيا دوركهايم، ومعنى هذا أن التاريخ أصبح منذ هذه اللحظة يدخل في حوار مع مفاهيم العلوم الإنسانية الأخيرة

---

(15) Mircea Eliade-Mythes, *Rêves et Mystéres*. Ed.GALLIMARD. PARIS. 1967. P 63.

وينفتح عليها، إلا أن التدشين الرسمي للتاريخ الجديد كان سنة 1929، بتأسيس مجلة **الحوليات** (*Annales*) من طرف مارك بلوخ (M.Bloch)، ولوسيان فيفر، (L.Fever)، وكانت أهدافها واضحة وهي: «إخراج التاريخ من اللحظة الروتينية المتأصلة فيه ومن انغلاقه داخل التخصص الجاف، والتأكيد على اتجاهين أساسيين جديدين معبر عنهما من خلال عنوان المجلة بصورة كاملة: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي ومقاومة التاريخ السياسي، لأنه من جهة تاريخ ـ رواية (Histoire-reçit)، ومن جهة أخرى تاريخ حدثي، أي أنّه حقل يخفي المنحى الحقيقي للتاريخ وبنياته الخفية، وفي الأخير القيام بالنقد القوي لفكرة الحدث التاريخي، لأنه في نظرهما لا توجد حقيقة تاريخية جاهزة من تلقاء نفسها لدى المؤرخ، فهذا الأخير مثله مثل أي عالم آخر، حسب عبارة مارك بلوخ هو أمام ـ الحقيقة الكبرى الملّغزة ـ وهذا لا يعني التلقائية والانتقائية، ولكن البناء العلمي للوثيقة، التي تقتضي التحليل والتفسير وإعادة بناء الماضي»(16).

إن التاريخ الجديد أثار الكثير من المشكلات الجديدة في مفهوم التاريخ نفسه، واستطاع إدخال مناهج ومقاربات جديدة كتلك التي قلبت قطاع التاريخ التقليدي وظهرت ما يعرف اليوم بالممارسة الإيبيستيمولوجية للتاريخ، أو الإيبيستيمولوجية التاريخية التي تتخلص من التاريخ بالتاريخ، أي تنظر إليه كعلم اللاشعور والأبنية اللاواعية، وتخليصه من هيمنة ماضي مجسد يعيش في الحاضر أو هيمنة حاضر يمضي بمجرد ظهوره(*).

لم تكن لحظة تدشين الحوليات والتاريخ الجديد، لحظة عابرة، بل استطاعت أن تنشئ تياراً فكرياً جديداً له أتباع كثيرون، سيتابعون تطوير طروحات مارك بلوخ ولوسيان فيفر، وهذا ما يظهر بشكل واضح في أعمال

---

(16) jacques le Goff, *l'histoire nouvelle, in la nouvelle histoire*. Ed.Complexe PARIS 1980. pp. 38-41.

voir aussi-hervé.C.BEGARIE- le phénoméne nouvelle histoire.Ed ECONOMICA PARIS 1983. pp. 7-10.

(*) في ما يخص بالإبستمولوجية التاريخية التي ظهرت مع مدرسة الحوليات في فرنسا يمكن التعمق حول هذه الممارسة الجديدة للتاريخ، أي إبستمولوجيا التاريخ التي تظهر بشكل جلي في أعمال كارل بوبر خصوصا كتابه **بؤس التاريخانية**، أنظر في هذا الموضوع: Jacques.G.ruellond-de L'épistemologie à la politique. la philosophie de l'histoire de Karl Popper-Ed. PUF-Paris 1991.

فرناند بروديل (Fernand Braudel)؛ فلقد شكلت أطروحته حول البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في حقبة فيليب الثاني، هذه الأطروحة التي حددت الخصائص الإيبيستيمولوجية المؤسسة لتيار التاريخ الجديد، فلقد أدارت هذه الأطروحة ظهرها للتاريخ الحدثي، إذ إن الشخصية الأساسية فيها ليست هي فيليب الثاني رجل الدولة، بل مجالاً بحرياً هو البحر الأبيض المتوسط، ومعنى هذا أن بروديل رد الاعتبار والحوار بين الجغرافيا والتاريخ، ويمكن قراءة أطروحته هذه من خلال ثلاثة مستويات هي:

ـ **البنية** (Structure): تتطرق لتاريخ شبه ثابت هو تاريخ الإنسان في علاقته مع محيطه وهو تاريخ بطيء السير، وبطيء التحول، فلقد درس في الجزء الأول من الكتاب: الجبال وسكانها وعادات أجدادهم وتنقلاتهم الدورية والسهول والأودية المتحكمة في الملاحة والمناخ، ولهذا فإن هذه القضايا تدرس على مستوى الزمن الجغرافي «الجيو تاريخ»، (Géohistoire) فهو طويل الأمد ويبدو كأنه أزلي.

ـ **الظرفية** (Conjoncture): تتطرق لتاريخ بطيئ الإيقاع وهو تاريخ يطلق عليه اسم التاريخ الاجتماعي، يهتم بالجماعات والتجمعات، وحدد في الجزء الثاني من أطروحته محاور التواصل البري والبحري، وقام بقياس المسافات التجارية، وأهمية الأسواق والموانئ، كما قام بمحاولة إحصاء السكان وتوزيعهم. وتدرّس الظرفية على مستوى الزمن الاجتماعي، إذ إن هناك ظواهر تحتاج إلى وقت طويل، فالتطور هنا لا يمكن أن يكون بطيئاً ما يجعلنا نقف على التطورات البطيئة للبنيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ـ **الحدث** (L'Evenement): وهنا تكون على مستوى التاريخ التقليدي الفردي وهكذا يتم التطرق إلى«دراسة الحدث على مستوى الزمن التاريخي، والزمن الحدثي، وهو زمن سريع انفعالي ودرامي، يتعلق بتاريخ الأشخاص والأحداث الطارئة؛ فهو تاريخ الحياة اليومية والحوادث العادية»[17].

---

(17) حواش عبد الرزاق ـ الكتابة التاريخية المعاصرة بفرنسا بين التنظير والتطبيق ـ إختلاق (مجلة) العدد 05 ـ 193 ص 61.

انظر أيضاً: F.Braudel, *ecrits sur l'histoire*. Ed.Flammarion.PARIS 1969.PP 11-12.

وبتعدد هذه المستويات في العملية التاريخية، كان الهاجس الأكبر لمدرسة الحوليات، هو تأسيس تاريخ مفهومي، يحظى بنموذج نظري تتكامل فيه المعارف، وضبط ملتقى بين جميع العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ فمدرسة التاريخ الجديد قد قبلت أحد أهم الأطروحات الأساسية في الماركسية بحيث أصبح التاريخ هو الذي يصنع الإنسان، وليس الإنسان هو الذي يصنع التاريخ كما تصور ماركس.

فالتحول الأساسي الذي حققته مدرسة التاريخ الجديد هو إعادة النظر في مفهوم «الحدث التاريخي» في بنياته ودلالاته المتعددة الظاهرة والثاوية: «فالتاريخ الحدثي ليس مجموعة من المواقع التي نزورها وندعوها أحداثاً، فالحدث ليس كائناً أو مواضيع طبيعية أو جواهر، بل هو حصيلة اقتطاع حر نمارسه داخل الواقع، فالحدث ليس كائناً أو مواضيع طبيعية بأي وحدة أصلية»[18].

إذاً، لقد أصبحت الإسطوغرافيا من مدرسة التاريخ الجديد. والحوليات، عبارة عن نقد وتمحيص لمناهج العلوم بمختلف فروعها، وهكذا انتقلت من مشروع وصفي يسعى إلى بناء الحدث التاريخي كما وقع بالفعل، إلى مشروع معرفي يستهدف إظهار مدى صلاحية هذا المنهج أو ذاك لمعرفة الواقع البشري، وغير البشري، من طرف المؤرخ أو كما يسميه كلود ليفي شتراوس (C-Levi-Stauss) «صانع المستقبل التاريخي هو الذي يكون المعطى بفعل التجريد، بمعنى أن المؤرخ يمارس التقطيع والتفصيل كي لا يواجه تاريخاً كلياً هو أشبه بالسديم، وتحتوي كل زاوية من زوايا المكان نفراً من الأفراد يحمل منهم السيرورة التاريخية بصفة مغايرة عن الآخرين، ولحظة الفرد هذه ذات غنى لا ينضب، فما دام التاريخ الكلي ممتنعاً، فإن الموضوعية مفقودة فالتاريخ ليس أبداً التاريخ لذاته، بل التاريخ بالنسبة لنا... إنّه متميز دائماً وحتى وإن دفع التميز عن نفسه فسيبقى بالتأكيد جزئياً ولكن الاجتزاء ليس إلا نوعاً من الانحياز»[19].

---

(18) Paul veyéne, *Comment on ecrit l'histoire*. suivi de Foucault revolutionne l'histoire.Ed.seuil 1978 PP 38.39.

(19) كلود ليفي شتراوس ـ الفكر البري ـ ترجمة نظير جاهل ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط 1 ـ 1987 ـ ص ص ـ 307 ـ 308.

ما يمكن استلهامه من نص كلود ليفي شتراوس، هو تأكيده على نسبية الحقيقة التاريخية كما تظهر في عمل المؤرخ، فالتاريخ لم يعد محكوماً بالفكرة المطلقة التي تسيره حسب عبارة هيغل، بل هي حقيقة تقريبية وجهوية ـ بحسب عبارة باشلار ـ تتحدد بالممارسة العملية والمنهجية الصارمة.

إن مدرسة التاريخ الجديد لازالت تطور نفسها عن طريق ظهور تيارات وقراءات جديدة لحقل التاريخ ومنهجياته مثل الذي يتزعمه بيير نورا (Pierre Nora)، وميشل دوسيرتو (Michel de Certeau)، وجاك لوغوف (Jacque le Goff)، أو حتى بعض المؤرخين والفلاسفة الذين لا ينتمون إلى هذا التيار من أمثال بول فيين (Paul Veyéne)، وميشيل فوكو وغيرهم، ولكنهم قدموا أدوات وقراءة جديدة للتاريخ يمكن اعتبارها مواصلة للتيار وتأصيله.

ثانياً: المشروع الأركيولوجي عند ميشيل فوكو

1ـ البنيوية والتاريخ

لا يمكن مباشرة هذا المشروع الذي أرساه فوكو في حقل الدراسات التاريخية والفلسفية، إلا برؤيته ضمن المناخ العام الذي ميز الفكر الأوروبي عموماً والفكر الفرنسي بالخصوص. إذ كانت الفلسفة حتى عهد قريب لا تباشر مواضيعها إلا ضمن إطار حضور كامل للذات في كل عملية تأسيس معرفي، فإنّه بعد الثورة اللسانية التي أتت بها المدارس المعاصرة، جعلت من هذه الذات متغيراً ضمن ظاهرة عامة هي عملية التعرف. حيث لم يصبح منذ هذه الثورة مباحاً القول إلا البنية (Structure)، والنسق (Systeme)، والنظام (Ordre)، واللغة (Langage)، وهكذا عرف المشروع الثقافي الغربي، تحولاً نوعياً في الفكر خصوصاً في فرنسا ما بين 1960 ـ 1966، مولد نزعة فلسفية جديدة أطلق عليها اسم البنيوية (Stucturalisme).

فالبنية لم تعد مجرد مفهوم فلسفي أو علمي يتداوله علماء اللغة والأنثروبولوجيين والمهتمين بتاريخ الثقافة، بحيث إنّ كلّ هذه التطبيقات في هذه الحقول المختلفة جعلت من البنية كلمة واسعة لا تكاد تعني شيئاً، لأنها تعني كل شيء، والبنيوية تدعو «إلى ضرورة النظر إلى الموضوع على أنه نظام

أو نسق حتى يمكن إدراكه، والتوصل إلى معرفته، لأنّه كما يقال إن وراء البنيوية إيبيستيمولوجيا خفية»[20] فالبنيوية تمثل قطيعة إيبيستيمولوجية مع كل فلسفة تتخذ نقطة انطلاقها من الذات كفلسفات الكوجيتو، وهذا ما أكده كلود ليفي شتراوس في قوله: «لابد أن ندير ظهورنا إلى كل ما هو معاش من أجل التوصل إلى معرفة الواقع، ومن هنا جاءت البنيوية لتتجاوز الفلسفات الذاتية، فالوجودية في نظر ليفي شتراوس لا تمثل تفكيراً مشروعاً، لأنّها تعد ضرباً من أوهام الذاتية، كما إنّها ترقى ببعض الاهتمامات الشخصية إلى مستوى المشكلات الفلسفية»[21].

وعلى العكس من ذلك، نجده يشيد بكل من التحليل النفسي والماركسية والجنيالوجيا: فرويد، وماركس، ونيتشه، ومؤكدا أنّ منهج هؤلاء ودراساتهم يقوم على نوع من الفهم، وهو الذي يرد نمطاً من الواقع إلى نمط آخر مغاير، معتبراً أنّ الواقع الحقيقي لا يمكن أنّ يكون هو الواقع الظاهري، أي وجود تعارض بين محسوس السطح الظاهري ومعقول النظام الباطني. ألم يُحدث كل من ماركس وفرويد ونيتشه، تغيرات عميقة على المكان الذي تتوزع فيه الدلائل والعلامات فتتحدد بموقعها فيه؟ خلال القرن السادس عشر كانت الدلائل والعلامات تتوزع بكيفية متجانسة، كما إن هذا التوزيع كان يتم حسب جميع اتجاهات ذلك المكان، فدلائل الأرض وآلياتها كانت تحيل إلى السماء، ولكنها كانت ترد في الوقت ذاته إلى عالم ما تحت الأرض.

إنها كانت تحيل من الإنسان إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى النبات والعكس. وابتداء من القرن التاسع عشر، أي مع فرويد وماركس ونيتشه، أصبحت الدلائل والعلامات تندرج في مكان متفاوت الأجزاء، وحسب بعد، «يمكننا أن نطلق عليه بعد الأعماق. شريطة ألا نفهم من هذا، البعد الباطني وإنّما بعد العمق الخارجي»[22].

---

(20) زكرياء إبراهيم ـ مشكلة البنية ـ دار الثقافة مصر ـ (د.ت) ص ص 14 ـ 15 ـ 16.

(21) Claude-levi-strauss, *Histoire et dialectique- in la pensés Sauvage*, Ed.Plon-1962 pp. 324-325-330.

(22) ميشال فوكو ـ جينالوجيا المعرفة ـ ترجمة عبد السلام بنعبد العالي وأحمد السطاني ـ دار توبقال ـ البيضاء ط 1 1988 ـ ص 36.

فالبنيوية كمنهج مارست إبهاراً حقيقياً على نصف العلوم الإنسانية في سنوات الستينيات، وكان التاريخ هو آخر هذه العلوم التي اقتحمها المنهج البنيوي مع جميع فروعه كالإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ونجد هذا بوضوح في أعمال كلود ليفي شتراوس.

فكيف إذاً يلتقي نقيضان: البنيوية ونزعة التاريخ؟ إذ إن الجدال الكبير الذي أثاره البنيويين ومن جملتهم فوكو كان موجهاً ضد أنصار النزعة التاريخية، ومحاولة منهم مراجعة التفسير التاريخي مراجعة جذرية، فلقد كان الرائج في القرن التاسع عشر، تفسير كل الظواهر من خلال التاريخ ـ فالسابق هو الذي يتحكم في اللاحق ـ ولقد التقى في هذه المسألة مفكرون وفلاسفة كثيرون من بينهم داروين ـ سبنسر ـ ماركس ـ هيغل. . . وحتى العلوم الطبيعية ذاتها كانت تضفي على الفكرة الرئيسية فيها، وهي فكرة السببية (Causalité) طابعاً تاريخياً، لأنّه كان ينظر إليه على أنّه السابق المتكرر، وتواصل هذا التقليد حتى بدايات القرن العشرين، ولكن ظهرت محاولات كثيرة للحيلولة دون انتشار هذه النزعة التاريخية، وكان من أشهرها محاولة باشلار (G.Bachelaral) وكانغلام (G.Ganguitheme)، اللذين أنكرا وجود خط متصل من التقدم في المعرفة العلمية، وذهبا إلى أنّ تاريخ العلم هو تاريخ عقبات تحول دون بروز المعرفة بشكل جلي، لقد تأثر علم التاريخ بهذه الحركة الجديدة التي بدأت بها البنيوية عهداً جديداً، فالتاريخ في التأولات قبل ـ بنيوية كان يفترض زمناً متصلاً وخطياً من خلاله ينظر إلى الحدث التاريخي من حيث هو تعبير عن الفكرة نفسها والدلالة نفسها، وأنّه لكل الظواهر الشكل التاريخي نفسه (الممارسات الأخلاقية، والظواهر الاجتماعية والبنى الاقتصادية، والانتاج الفني والفكري. . .) فهذه الوحدة الشمولية تقوم على افتراض دلالة واحدة تؤسس التناظر والتزامن بين كل أحداث فترة ما.

فما هو موقع فوكو إذاً من هذا الجدل بين البنيوية والتاريخ؟ يبين فوكو ذاته تجليات عزوفه عن المنهج البنيوي، الذي بدأ في حقبة إغراء لا يقاوم، موضحاً أن منهجه التاريخي مناقض في صميمه للبنيوية، باعتبار أن إشكاليته هي رصد الحدث التاريخي وتتبع تميزه وتفرده: يقول في إحدى المقابلات حول هذا الشأن: «إن البنيوية كانت أكثر المجهودات تنسيقاً لإخلاء عدد من

العلوم الأخرى وحتى التاريخ في النهاية، من مفهوم الحدث، ولا أرى من يمكن أن يكون مضاداً للبنيوية أكثر مني، لكن المهم هو أن لا نفعل بالحدث ما فعلناه بالبنية، إذ لا ينبغي أن نعتبر أنّ هناك سلماً من أنماط الأحداث المختلفة، التي ليست لها نفس الأهمية، ولا نفس الامتداد الزمني، ولا نفس القدرة إحداث تأثرات»[23].

فما يهم فوكو إذاً، هو رصد التحولات التاريخية وتعرية طبيعتها، فهو يرفض بشدة أنّ يصنف داخل البنيوية التي تعتبر أن اللّغة هي بنية ثابتة: «أنا لا أناهض البنيوية، قطعاً، إذا ما بقي البنيوي واعياً بحدود المنهج [. . .] وقد مضى زمن كان الناس فيه يحددون الفكر باستقلال عن اللغة، كأنه شيء لا يمكن الإمساك به، كأنه شيء لا يوصف، يسبق التعبير في الوجود، وهاهم اليوم يسقطون في الخطأ المعاكس، فيحاولون إقناعنا أنّ الفكر ليس سوى لغة كما لو إنّ اللغة نفسها لم تكن منطوقة»[24]، نلاحظ من خلال هذا النص أن فوكو لا يريد أن يموقع نفسه في البنيوية ونموذجها اللساني الذي ابتدعه دوسوسير، وهو التحليل فقط من البنيويين على تخليهم عن الجانب التعاقبي واعتبار أنّ اللغة ثابتة «ولا تفرض البنية نفسها علينا إلا في نطاق ما هي مشكلة من قبل آخرين، ولكي نفهم كيف تتشكل، ينبغي لنا، إذاً، إعادة إدخال الممارسة ((البراكسيس)) (PRAXIS) من جديد، كسيرورة مجمعة، على التحليل البنيوي أن يفضي إذن إلى فهم جدلي»[25].

وبناء على ما سبق، لا يمكننا أن ننظر إليهم في وحدة يتكاملان فيها بين المجال «التاريخ» والمنهج «البنيوية». كتب أندريه بورجيير (André Burguiere) عام 1971، في العدد الخاص من مجلة **الحوليات**: للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي: حول «البنية والتاريخ»، «أنّ الحرب [التعارض] لن تكون بين التاريخ والبنيوية»[26].

---

(23) ميشال فوكو ـ جينالوجيا المعرفة ـ مرجع سابق ـ ص 07.

(24) جان بيير الكباش ـ حوار مع ميشيل فوكو في: الكانزيين ليتير ـ العدد 46 ـ 1 آذار/ مارس1968، عن مجلة بيت الحكمة ـ عدد خاص عن فوكو ـ ترجمة مصطفى كمال ـ العدد 01 ـ 1986 ـ ص 12.

(25) جان بيير ـ مرجع سابق ـ ص 13.

(26) Guy Bourdé et Hervé Martin, *les Ecoles Historiques*. Ed. Seuil 1983.P 307.

لقد واجهت البنيوية الكثير من المعارضة في بدايات ظهورها، خصوصاً بما وسمها به معارضوها على أنها مذهب يروم قتل الذات، الإنسان والتاريخ. . . وهذا ما دعا أحد خصوم البنيوية إلى القول: «إن الفضاء الإبيستيمولوجي المزعوم للقرن العشرين، أصبح باسم مطلب الدقة والصرامة العلمية يقضي بضرورة التحرر من شكلين متلازمين من الأوهام، وهما: النزعة التاريخية: أي الطابع التاريخي للتجربة البشرية، والنزعة الإنسانية»[27].

ولكن هذه الانتقادات سيواجهها البنيويون من كلود ليفي شتراوس وجاك لاكان ولويس ألتوسير وميشيل فوكو، يصرحون، بأنها ليست بحال من الأحوال مذهب أو فلسفة، وإنّما مجرد منهج للبحث العلمي[*] وهذا ما دعا جان بياجيه إلى القول إن: «البنيوية هي منهج لا مذهب، وهي إن اكتسبت طابعاً مذهبياً، فإنّها لابد أن تقود إلى كثرة من المذاهب»[28].

2 ـ أركيولوجيا العلوم الإنسانية

«مفهوم الإنسان ابتكار حديث العهد، صورة لا تتجاوز عمرها مئتي سنة، إنّه مجرد انعطاف في معرفتنا، وسيختفي عندما تتخذ المعرفة شكلاً آخر جديداً»[29]، بهذه العبارة القصيرة، قد نلخص كل المشروع الفلسفي الذي أقامه فوكو من خلال كتابه الأساسي: **الكلمات والأشياء**، الذي جعل له عنواناً فرعياً هو ـ أركيولوجيا العلوم الإنسانية ـ الكتاب الذي يصفه «بيير بورغيلين» (P.Burgelin) بأنّه مثل «جاذبية تكمن في بلبلته لنا، وهو يرغمنا على إعادة النظر في هذه الأسئلة، وعن هذا المؤلف الرائع والغني والموحي، البالغ الجدة، والمتين البنيان، ليستهوي القارئ ويباغته، فهو يحاول أن يكشف لنا الفضاء، أو بتعبير أفضل، الموقع الذي تطرح فيه المفاهيم

(27) -jean- pierre Vernant, *systéme et liberté: l'humanisme n'est-il qu'une illusion? in* (27) *Structuralisme et MARXISME*. (Collectif) U.G.E PARIS 1970 p. 164.

(*) للتوسع في هذه المسألة وبصدد الانتقادات التي وجهت إلى البنيوية ومسألة هل هي منهج أو مذهب، وإشكالية التعارض بين التاريخ والبنيوية أنظر: روجيه غارودي، البنيوية، فلسفة دمرت الإنسان ـ ترجمة طرابيشي ـ دار الطليعة ط1 بيروت 1986.

-Roger Garaudy / Biogroplie de XX eme Siecle.Ed. Bouchéne Alger 1991.

(28) جان بياجيه ـ البنيوية ـ ترجمة عارف منيمنة وسيد أوبري ـ منشورات عويدات ط 1 بيروت، ص 43.

(29) Michel Faucault,*les mots et les choses*. Ed. GALLIMARD. 1966 p. 15.

والتساؤلات نفسها، في وقت معين، على فضولنا، أو تنمحي فيه، على عكس ذلك من أذهاننا. «إن الأمر لا يتعلق بما كان يدعي رؤية عالم، بل بما من شأنه السماح بإمكانية وجود مثل هذه التصورات تحت سطح الأشياء وينخدع بضجيج الأحداث، ولهذا لزم تجاوزه نحو حفريات ما. تلك الكلمة التي على الرغم من كونها تعني خطاباً يتناول الأشياء القديمة، فإنّها توحي لدينا هنا بفكرة التنقيب»[30]. وقد نذهب بعيداً مع بورغيلين ونقول إن أعمال فوكو وكلّها تقريباً، تلخص كل الأعمال الفلسفية التي تنتمي إلى فلسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد التاريخ، اللحظة التي وصل فيها المشهد الثقافي الغربي الذي كان يزينه بنسق من الأفكار والقيّم، حيث كان مفهوم الإنسانوية، هو مجمع هذه الأفكار والقيم، وكانت كل العقلانيات التي عرفتها الفلسفة الغربية في عصر الحداثة باختلاف منطلقاتها الفكرية، بدءاً من الديكارتية ثم الكانطية وصولاً إلى الهيغيلية، تعد شعوب الغرب بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم، غير أنّ ما حدث هو وقوع انشطار كبير بين وعود عصر الأنوار، التي زالت لحساب نتائج مغايرة، وفلسفة الحداثة ابتداء من نيتشه هي التي أعلنت إنه لم يكن ثمة انشطار من الأساس، فإنّ ذلك التنوير الغربي، لم يحدث تنويراً كاملاً، بل ما فعلته هو نقل سلطة اللامتناهي من حامل إلهي مفارق إلى حامل إنساني محايث، وحتى أن الفلسفة باعتبارها حاملة ذلك الإطار الذي تنبعث منه تلك الأفكار وتلك القيم، تمس في شرعيتها. هل هي نهاية الفلسفة؟ قد تكون كذلك لأن الانتهاء من فلسفات الذات ومساءلة التراث الأنطولوجي، هو انتهاء من الفلسفة ومن كل أشكال المعقولية والتاريخانية التي ارتبطت بهما في عهود سابقة، لأنّ الفلسفة أضحت مع فوكو وأتوسير ولاكان. . . استراتيجية تفكيك وتقويض لمجاوزة الميتافيزيقا لمقاربة ومحاذاة: الوراء، الهامش، المختفي الذي كان وراء كل إنجلاء. . . مصابة بقلق وهوس البحث عن الأصل والمختفي في أفعاله المختلفة: ما لم يولد بعد، ما لم يقرأ بعد، حتى أضحى هذا [البعد] إتيك (Ethique) جديد ينضاف إلى الحداثة، هذا الفهم الجديد بدأ مع مجاوزة كوجيتو الحضور [أنا أفكر،

---

(30) بيير بورجلان ـ حفريات المعرفة ـ مجلة «إيسبري» *Esprit* عدد أيار/ مايو 1967 عن مجلة بيت الحكمة ـ ترجمة مصطفى كمال ـ مرجع سابق ـ ص 27.

إذن أنا موجود] «إلى كوجيتو الغياب [أوجد حيث لا أفكر، وأفكر حيث لا أوجد]»[31] هذا البحث عن الغياب هو ما يبينه فوكو في علاقته مع الفلسفة: «لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميروبونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول هل الله موجود أم لا، وما تكونه الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف نتصرف مع الآخرين، لقد تكون لدينا انطباع بأنّه لم يعد ممكناً اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة، وبأنّ الفلسفة قد تكون في حالة تشتت إن لم تكن قد تبخرت فعلاً، وبأنّ ثمة عمل يغلب عليه، بشكل أو بآخر، طابع التعدد، وهكذا فإن النظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها البعض؛ فهناك نشاط نظري يظهر في ميدان الأسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو في ميدان التاريخ عامة إلخ.. وفي هذا النوع من تعدد العمل النظري إنها تكتمل، في النهاية، فلسفة لم تجد بعد مفكرها الوحيد وخطابها الموحّد[*]»[32].

فالفلسفة والعلوم الإنسانية، عكست بنى النظام الأخلاقي الذي استبطن الميتافيزيقا، بحيث غدت العلوم الإنسانية هي الوريثة اللاشرعية للأخلاق الميتافيزيقية التي هزمتها عدمية نيتشه وجينياليجيته التي أرست قطيعة مع كل أشكال التقليد الفلسفي السابق، ودشنت مرحلة جديدة تتأسس على مجاوزة الإرث الميتافيزيقي السابق. لذا نجد فوكو يستثمر صوت نيتشه ـ من خلال الجنيالوجيا ـ في مجمل مشروعه الفلسفي، فهو لا ينكر فضل هذا الفيلسوف عليه، لأنّه كما يقول فوكو: «هو الذي أيقظنا من سباتنا الجدلي

---

(31) عبد الله عبد اللاوي ـ الذات المغلولة أو أزمة العلوم الإنسانية في الجزائر ـ مجلة التبيين ـ العدد 09 ـ 1995 ـ ص 71.

(*) ظهرت محاورت كثيرة لرد الفلسفة إلى وظيفتها التقليدية، وتنتقد أطروحات من يقولون بنهاية الفلسفة ونزعتها الأساسية: الذاتية ـ التاريخية ـ الإنسانية بهذا الصدد أنظر: ألان باديو/ بيان من أجل الفلسفة ـ ترجمة مطاع صفدي ـ مجلة العرب والفكر العالمي ـ العدد 12 ـ 1990.

-Alain Renault et ferry, La pensée 68, Essai sur l'anti-Humanisme contemporain. PARIS-Gallimard 1985.

(32) جان بيير الكباش ـ مرجع سابق ـ ص 18.

والأنثروبولوجي، وليست مقولات «المأسوي»، ودينزيوس ومطرقة الفلسفة، والإنسان الأعلى والعودة الأبدية سوى أصوات جديدة للتحليل تعوض الأنساق الميتافيزيقية الأكثر عراقة، إنّها المقولات التي ترسم خط الاختراق والعدمية التي تتبعه اليوم قمم الفكر الجديد أمثال بتاي (G.Bataille)، وبلانشو (M.Blanchot) . . . »[33].

وبهذا المعنى يكون فوكو ـ وكثير من الفلاسفة الآخرين مثل]ج. دولوز (G.Deuleuze) ـ سليل نيتشه، لأنّ هذا الأخير كما سبق وذكرنا، قد أرسى ممارسة جديدة في التفكير لأنّه غير من موقع الدليل والعلامة. «فنقد نيتشه للحداثة قد استمر في اتجاهين، فمن جانب الباحث المشك الذي يعمل على كشف انحراف إرادة القوة، وثورة القوى الارتكاسية وتكون العقل المتمركز حول الذات، باستخدام مناهج الأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ: ذلك ما نجده في أعمال بتاي ولاكان وفوكو، ومن جانب آخر هو الناقد المتمرس بالميتافيزيقا، الذي يدعي معرفة خاصة، ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل ـ السقراطية: إنه الاتجاه الذي يرثه، هيدغر ودريدا»[34].

إلا أنّ هذه الأخلاق قد عادت إلى الانبعاث مجدداً خلال ما يسمى بـ المناهج الوضعية للعلوم الإنسانية التي حاولت أن تثبت أنّه بالإمكان الاستغناء عن المناهج الفكرية السابقة لصالح نمو المعارف الجزئية والمكتسبة من معاينة الواقع. ومن هنا يتدخل دور جديد لأركيولوجيا فوكو، فتكشف أن الخطاب المعرفي الذي تستند إليه ليس المنهجيات المعلن عنها داخل هذه العلوم فحسب، إنّما هو استمرار للميتافيزيقا التقليدية ذاتها، التي لم يغير عصر الأنوار من أساساتها المعرفية، بل جعل مركزيتها في مفهوم الإنسان والإنسانوية؛ فالحفريات التي تساءل تاريخ الثقافات، إنّما تتوجه إلى الأرضية المعرفية المشتركة، لتفتش من خلالها عن ظهور العلوم والمعارف وتاريخ الأفكار، فهو يعرف المعرفة بقوله: «هي ما بإمكاننا أن نتحدث عنه داخل ممارسة خطابية تكون من ثم متميزة: هي الميدان المكون من مختلف

Michel Faucault, *préface à la transgression*. Critique N°195-196 Août. Septembre. 1963 p. 758.(33)

HABERMS. Y-OP.cit pp. 118-119. (34)

الموضوعات التي قد تحصل أو لا تحصل في المستقبل على صفة العلمية (فمعرفة الطب العقلي في القرن التاسع عشر، ليست هي مجموعة ما كان يظن أنه صحيح، بل هي مجموع السير والمواقف الغريبة والانحرافات التي أمكن الحديث عنها ضمن خطاب الطب العقلي) المعرفة هي كذلك، ذاك الفضاء الذي يمكن للذات أن تحتل فيه موقعاً تتكلم منه عن موضوعات اهتمامها داخل خطاب معين (بهذا المعنى، تكون معرفة الطب العقلي والعيادي، هي مجموع وظائف النظرة والسؤال وقراءة الرموز، والتدوين والقرار، التي يمكن للذات أن تمارسها داخل الخطاب الطبي)، المعرفة هي كذلك، حقل تناسق الملفوظات وتضايفها، فيه تظهر المفاهيم تطبق وتحول.. وأخيراً تتحدد المعرفة بإمكانيات الاستخدام والتملك التي يوفرها الخطاب»[35]. المعرفة ـ بحسب فوكو ـ هي إذاً مجال كبير تنضوي داخله كل الممارسات الخطابية، وتشكل موضوعاتها ومفاهيمها وأسسها النظرية قد تتخذ صبغة العلمية أو لا تتخذها، لأنه لا وجود لمعرفة دون ممارسة خطابية محددة، فكل ممارسة تتحدد بالمعرفة التي تكونها؛ فالحفريات كما يقول فوكو تتجاوز محور: الوعي ـ المعرفة ـ العلم، هذا المحور الذي لا يستطيع أن يتخلص من دور الذات لتقيم محوراً آخر هو: الممارسة الخطابية ـ المعرفة ـ العلم، وبهذا تعثر الحفريات على نقطة توازن وارتكاز تحليلها في المعرفة ـ أي في ميدان يسقط الذات من حسابه.

لقد وظف فوكو أدوات ومفاهيم جل مضامينها مستعار ومستلهم من البنيوية والإيبيستيمولوجيا والتاريخ الجديد... لمطاردة آثار الإنسان، ومظاهر الوعي والإرادة والذات والتاريخ كسيرورة.

يتساءل فوكو في كثير من كتاباته: ما يطرأ على ميدان المعرفة والفكر من تحولات وانقطاعات مفاجئة: «كيف يحدث أنّه خلال بضع سنوات، تتوقف ثقافة ما عن التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى؟ وكيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشواطئ التي أقام فيها سابقاً، أن ما كان يعتبر وإلى زمن قريب يقيناً راسخاً في الفضاء المضيء للمعرفة، ينقلب إلى خطأ

(35) ميشال فوكو ـ حفريات المعرفة ـ مرجع سابق ـ ص 175.

وخرافة وجهل؟ إلى أي حدث أو إلى أي قانون، تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأة تدرك وتتعين وتصنف بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل؟»[36].

من أجل تساؤلاته هذه سيكشف فوكو ويقترح مفتاحاً لتساؤلاته هذه، من خلال اقتراحه لمنهج جديد اصطلح عليه بـ الأركيولوجيا لتفسير ظاهرة التحولات والانتقالات التي تحدث في ميدان الفكر، المنهج الذي يسعى إلى سبر أعماق المعرفة عبر تاريخ الفكر، للكشف عن تلك الثوابت والأسس غير المنظورة التي تعود إليها سلطة التحكم في إنتاج وتنظيم المعارف في كل فترة تاريخية.

فدلالة مصطلح أركيولوجيا يقابله باللغة العربية علم الآثار، والمصطلح في أصله يوناني، يتألف من كلمتين هما: (ARCHAIOS) وتعني القديم، و(LOGOS) وتعني علم، ومعناها في حقلها الأصلي المتداول هي العلم الذي يدرس الماضي البشري أساساً، وتحاول تفسيره من خلال المعالم والشواهد والآثار الحضارية المندثرة، والتي يكشف الحفر عنها والتنقيب، وعادة ما يعتبر هذا العلم فرعاً من فروع التاريخ، أو على الأقل وثيق الصلة به، أما المضمون المجازي الذي سيعطيه فوكو لمصطلحه هذا لا يبتعد عن المضمون العادي، بحيث يصبح سير الأعماق من أجل الكشف عن وقائع خفية في ميدان معين، لإعادة بناء حقيقة ما.

إنّه انطلاقاً من وثائق الماضي، سيعمل على إعادة تركيب العمليات والسيرورة التي أدت إلى الانتقال من شكل من أشكال المعرفة والثقافة إلى آخر، وذلك عبر وسائط وتحولات متعاقبة، فموضوع تحليلاته هو خطاب المعارف في راهنيتها، بعيداً عن أي ارتباط بماضي لها أو مستقبل، يحفر في الخطاب المعرفي لفترة تاريخية معينة بحثاً عما يسميه مجموع القواعد التي يعتبرها كشرط إمكان تجعل تلك المعارف تنشأ وتظهر في تلك الفترة بالذات ثم تختفي بعد ذلك، فهي إذاً بحث في ميدان صوري مجرد عن كل سياق بشري أو تاريخي يهدف إلى الكشف عن القواعد الصورية لتشكل

(36) Michel Faucault, les *mots et les choses*. Ibid p. 64.

الخطابات التي تزعم قول حقيقة عن الإنسان في فترة تاريخية معينة.

فالأركيولوجيا، هي الوصف المنهجي والمنظم للخطاب باعتبار موضوعها، إنّها تستلهم بأنّ خطاب المعرفة يمكن أن يدرس كظاهرة موضوعية ومستقلة. يكتب فوكو في حفريات المعرفة: «لا تهدف الأركيولوجيا إلى تحديد الأفكار والتمثلات والصور والموضوعات والهواجس التي تختفي وتظهر في الخطاب، ولكن الخطابات نفسها باعتبارها ممارسات تخضع لقواعد»[37].

وهذا يعني التخلي عن دراسة الخطاب كما لو كان مجموعة من العناصر الدالة التي تحيل إلى قضايا ومضامين وتمثلات، ومقاصد مصدرها الذات. الأركيولوجيا التي يقترحها فوكو تبحث عن الأسس لا عن النشأة والتكون والتطور خلال الزمن، فهي بدلاً من أن تكون بحثاً وعملاً في أحد ميادين التاريخ كما يوحي بذلك اسمها، فإنّها تقترح نفسها كبديل عنه، لأنّ فوكو من خلالها يحاول إثبات وجود نظام، وراء ظهور ونشأة المعارف في عصر معين، فهو أول من برهن على وجود ترابط إيبيستيمولوجي عميق بين مختلف المعارف السائدة في فترة زمنية معينة وفي عصر معين، وسيطلق على اكتشافه هذا اسم: «الإيبيستيمي» (Epistém)[38]، وقد استوحي هذا المفهوم من خلال قراءاته التي تبعتها مجموعة من التساؤلات حول الشروط القبلية والمعايير المسبقة التي تكمن وراء ظهور المعارف وأشكالها، ما هي تلك الأفكار والأحكام المسبقة التي تنظم كل عصر انطلاقاً منها الأشياء في إطار مشترك؟ ما هو ذلك النظام الخفي الذي يربط في مستوى عميق بين مختلف المعارف والعلوم في مرحلة، والعلوم في مرحلة تاريخية معينة؟

إن هذه التساؤلات، ألهمت فوكو بفكرة أطروحة جديدة حول نشأة المعارف والعلوم. وتستند هذه الفكرة إلى التمييز بين خطابات المعارف والعلوم في فترة تاريخية معطاة، بين مستويين، **الأول**، سطحي وظاهري، **الثاني**، عميق ومستتر[39]، وهذا حسب التقليد الجديد الذي أرسته اللسانيات

---

(37) ميشال فوكو ـ **حفريات المعرفة** ـ مرجع سابق ـ ص 132.

(38) Michel Faucault, *les mots et les choses*. op.cit. pp. 287-288.

(39) Article- Epistémé- in EDMA:la philosophie.C.H.F. PARIS 1977. p. 92.

البنيوية مع سوسير، الذي يسلم بوجود بنية سطحية، وبنية عميقة للغة، يحيل المستوى الأول: حسب فوكو إلى ما يمكن اعتباره في خطابات المعارف والعلوم راجعاً إلى مما قد تبدو عليه ظاهرياً من تشتت فإنّ لها نوع من الاتساق والتماسك أو نمط من النظام، لا يظهر للوعي أو للعيان، ويطلق عليه فوكو مرة «المجال الإيبيستيمولوجي» أو الأوليات التاريخية، وبمقتضى هذه الأسماء كلها، ينبئ عن وجود نظام خفي يكمن خلف المعارف، يكون كل فكر مشدوداً بهذا الإيبيستيمي المهيمن على العصر الذي يظهر فيه، لأنّ هذا النظام الخفي يعتبر المبدأ الموحد على المستوى العميق لمكونات ثقافة ما في عصر معين، هو الذي تنشأ عنه بالضرورة طرق تنظيم الأشياء، يوجد خارج وعي أولئك المساهمين في إنتاجها، نظام لا يوجد إلا في ما هو مختلف عن الوعي، وهو الذي يخلق شروط التفكير ولا أحد يفكر فيه (Inpensé)؛ فالإيبيستيمي يشكل حسب فوكو شبكة مفهومية تؤسس ما يسميه بـ الأوليات التاريخية، (Apriori Historique)[40]، وتذكرنا هذه الأوليات التاريخية، بنسق الصور والمقولات والمفاهيم والأفكار القبلية في الفلسفة النقدية عند كانط، لكن ما يميز أوليات كانط عنها عند فوكو، هو أنّ الأولى فاعلة وصالحة في كل زمان ومكان، بينما أنّ أوليات فوكو ليس لها طابع الضرورة، في إنتاج المعارف إلا بالنسبة إلى مرحلة تاريخية معينة، ولا تستمر إلا خلال تلك الفترة فحسب، وتتخلى عن مكانها لأخرى عندما تستنفد وظيفتها.

فالإيبيستيمي إذاً، هو شبكة أساسية من القوانين الضرورية التي تنظم المعارف والمناهج والمفاهيم وطرق التحليل والتصنيف، وتتحكم في العقول وفي العلماء والمفكرين في فترة من فترات التاريخ، بنية (Structure) هي بمثابة اللاوعي المعرفي المستتر في مرحلة معينة، يهيمن على كل شيء في ميدان المعرفة. باختصار إنّه نسق ثابت «ليس هناك في ثقافة معينة، وفي فترة تاريخية محدودة سوى إبستيمي واحد، هو الذي يحدد شروط الإمكان بالنسبة إلى كل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية ما أو تلك التي تستمر بصمت في الممارسة»[41].

---

(40) ميشال فوكو ـ حفريات المعرفة ـ ص 183.

(41) M.Faucault-Ibid p. 179.

وسينحت فوكو بوضوح في كتابه **الكلمات والأشياء** مضامين الإيبيستيمي المختلفة، وحضوره في الفترات التاريخية، لأن كتاب **الكلمات والأشياء** هو إنجاز فلسفي ومنهجي ضخم، يركز فيه فوكو على تحليل الذات نفسها وعلى الهوية وإنجازاتها المعرفية والعملية، وأيضا كما يوحي بذلك عنوانه الفرعي «أركيولوجيا العلوم الإنسانية»، من أجل القبض على تلك الإيبيستيميات، وتتبع تحولاتها، بسبر أغوار الفكر الغربي، خلال أربعة قرون تقريباً، من النصف الثاني للقرن السادس عشر حتى النصف الثاني للقرن العشرين، وذلك لكي يكتشف الكيفية التي تشكلت عليها العلوم الإنسانية لكي يدرس مصدرها ومنشأها الأركيولوجي العميق: «والعثور على المنطق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى تكونت المعرفة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخية، وفي عنصر أي وضعية تمكنت الأفكار من الظهور، والعلوم من التكون والتجارب من الانعكاس في الفلسفات، والعقلانيات من الاكتمال وربما كي تنفرط بعد ذلك وتتلاشى. . . إن ما نريد تبيانه هو نظام المعرفي: الإيبيستيمي، حيث المعارف منظوراً لها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية، تعزز وضعيتها وتظهر هكذا تاريخياً ليس تاريخ كمالها المتزايد، وإنّما بالأحرى تاريخ شروط إمكانيتها»[42].

فالتحليل الأركيولوجي لأشكال الإيبيستيمي في الفكر الغربي سيحصل انطلاقاً من الأنساق المفاهيمية للمعرفة التي هي شرط إمكانية وجودها وإنتاجها، وذلك بربطها بالممارسات الخطابية، لتبيان المنظومات التي أنتجت علوماً مترابطة حتى وإن اختلفت موضوعاتها وذلك من خلال موضوعات محددة هي: اللغة والكائنات الطبيعية والتبادلات، أي بين النحو وفقه اللغة والتاريخ الطبيعي وعلم الأحياء، وتحليل الثورة والاقتصاد السياسي، وإبراز الانفصالات التي تفصل بينها حتى وإن كانت تبدو لنا على أنّها استمرار لها.

ففي المرحلة الأولى التي تبدأ من القرن السادس عشر حتى نهايته، تبدو النظرة التي كانت مهيمنة هي مقولة التشابه والمحاكاة، أي تشابه أشياء العالم

---

(42) M.Faucault-Ibid p. 13.

بعضها مع بعضها البعض في تسلسل لا نهاية له، حيث ارتبطت المعرفة بنظرة ساذجة مليئة بالدهشة أمام ظواهر العالم، وكان الطريق إلى ذلك هو العودة إلى الكلمات (العلامات) باعتبارها أسماء ترتبط أزلياً بالأشياء، واعتبرت اللغة طبيعية وأجزاء من الطبيعة، وهذا يعني عدم الاعتراف بإصطلاحيتها، فكان يكفي أن تلفظ كلمة ما، حتى تستحضر في ذهنك فوراً صورة الشيء المعني بها: «كانت العلامة هي الشيء والشيء هو العلامة، وبما أن الله هو الذي خلق الأشياء واللغات، فقد وضع اسم مسمى يرتبط به بالضرورة، ويدل عليه بشكل لازم»[43].

وهكذا نجد فوكو يصف النظام الدلالي للقرن السادس عشر، القائم على التشابه بقوله عن اللغة أيضاً أنها: «بصيغتها الأولى، وكما أعطاها الله للبشر، فإنّ اللغة كانت علامة مؤكدة، على الأشياء بشكل مطلق، كانت شفافة كل الشفافية، لأنّ اللغة كانت تشبه الأشياء، كانت الكلمات قد أودعت على سطح الأشياء التي تدل عليها تماماً، كالقوة المكتوبة في جسد الأسد، أو كالهيبة الملكية في نظرة النسر، ذلك بواسطة ملكة التشابه هذه»[44].

ثم حصل أن تغير شكل المعرفة ابتداءً من القرن السابع عشر، فلم يعد هناك تشابه بين الكتابة وبين الأشياء، أي أصبحت اللغة أداة للتحليل والتمييز، إذ لم تعد العلامات جزءاً من الأشياء، بل مجرد كيفيات «للتمثل»، وفسرت الطبيعة على أنها سلاسل من الوقائع المرئية القابلة للترتيب والتصنيف والإحصاء، مجموعات من الأحداث ترتبط في ما بينها ارتباط العلة بالمعلول، ومن هنا سادت مقولة النظام (ORDRE) على إيبيستيمي ذلك العصر، لأنّ نموذجها كان يحيل إلى الرياضيات الديكارتية؛ فالحقيقة أضحت تستنتج من عمليات المقارنة والاستدلال والإحصاء للوصول إلى اليقين: »لم تعد اللغة إحدى أشكال العالم، أو التوقيع المفروض على الأشياء منذ عمق الزمان، فالحقيقة نجد تجليتها في الإدراك البديهي والمتميز، وعلى الكلمات أن تترجمها إن استطاعت ذلك، لكنها لم تعد تمتلك الحق في أن تكون أثرها،

---

(43) هاشم صالح ـ فيلسوف القاعة الثامنة ـ الكرمل (مجلة ـ قبرص) عدد 13 ـ 1984 ص 30.

(44) M.Faucault-Ibid P.P 44-45-51.

إن اللغة مخرج من وسط الكائنات، لكي تدخل في عصر الشفافية والحياد الخاص بها»[45]، يعني هذا أن العلامات (الكلمات) أضحت تتحدد داخل مجال المعرفة نفسه، الذي يعين بديهيتها أو يقينيتها، لأنّ إيبيستيمي التمثل حول العلامة من نظام الوجود إلى نظام الفكر «ففي العصر الكلاسيكي، لا يعني استخدام العلامات، كما في العصور السابقة، محاولة اكتشاف اللغة الاعتباطية التي ستسمح بانتشار الطبيعة في مدها والحدود النهائية لتحليلها وقوانين تأليفها، لم يعد على المعرفة أن تزيح الرمل عن الكلمة القديمة في الأماكن المجهولة حيث يمكنه الاختباء، وإنّما عليها أن تصطنع لغة، وأن تكون هذه اللغة مصاغة جيداً، أي أن تكون محللة ومركبة، فتكون فعلاً لغة حسابات»[46].

وكان الحدث المفاجئ في الثقافة الغربية في نهاية القرن عشر، هو بداية انسحاب المعرفة والفكر من فضاء التمثل، ولن تعد اللغة وحدها بقادرة على تأطير المعرفة الدقيقة للأشياء، إذ إن تلك المعرفة أصبحت، تتطلب البحث عن بنيتها الخفية من خلال تتبع تطورها وصيرورتها، كيف تبدلت فجأة وعلى نحو غير مرتقب القواعد الإيبيستيمولوجية؟ كيف تفرعت الوضعيات عن بعضها بعضاً؟ كيف حدث أن انسحب الفكر من رحاب كان يقطنها من قبل وهي: النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات ليدينها. على أنّها هي العلم عينه والمعرفة ذاتها، ما الحدث أو القانون اللذان يحكمان هذا التحول الذي لم تعد بموجبه الأشياء فجأة تدرك أو توصف، أو تحدد وتُصنف، ويتم التعبير عنها بذات الكيفية، ولم يعد بالإمكان استشفاف الثروات والكائنات الحية والخطاب، كموضوعات محورية في المعرفة، خلف الكلمات أو بينها، بل كائنات مخالفة لها أتم المخالفة؟»[47].

وهكذا ظهر بعد جديد لمعرفة الواقع هو البعد «التاريخي»، لأنّه في هذا الحقل أو المجال الجديد ظهر المفهوم الحديث عن الإنسان لأنّه مع «القرن

(45) M.Faucault-Ibid p. 70.

(46) ميشال فوكو ـ الكلمات والأشياء ـ ترجمة مطاع صفدي وآخرون ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ـ 1989 ص 73.

(47) ميشال فوكو ـ المرجع السابق ـ ص 198.

التاسع عشر سيبسط التاريخ الأشباه والنظائر بسطاً يقرب التنظيمات المتباينة مع بعضها بعضاً، داخل تسلسل زمني، وهذا التاريخ هو ما سيفرض وبالتدريج قوانينه على تحليل الإنتاج وتحليل الكائنات الوضعية وكذا على تحليل المجموعات اللسانية، وبذلك يكون قد أفسح المجال أمام التنظيمات المتشابهة، مثلما كان النظام قد فتح الباب على مصراعيه للتمثلات والفوارق المتتالية»(48)، لأنّ الإنسان عند فوكو في أكثر من موضع في **الكلمات والأشياء**، هو مخلوق حديث النشأة أبدعه صانع المعرفة بيديه منذ أقل من مائتي سنة، نشأ كمشهد وضعي جديد في انسحاب المعرفة من فضاء التشابه ثم التمثل، باعتبار أن الكائنات لم تعد تكشف في التمثيل عن هويتها، بل عن علاقة خارجية تقيمها مع الإنسان.

لقد تعرض فوكو للكثير من الانتقادات بحجة أنّه يريد قتل التاريخ وإلغائه والفاعلية البشرية... خصوصاً في اقتراحه لتلك الحدود والقطائع التي أقامها في قراءته للمشروع الثقافي الغربي وتبسيطه للعملية المعقدة للتطور وكيفية الانتقال من إيبيستيمي إلى آخر ظل لغزاً محيراً، لأن فوكو يهمل تماماً مسألة تفسير ظهورها واختفائها، فهذه الإيبيستيمات الثلاثة، كما يضعها التحليل الأركيولوجي تختلف عن بعضها البعض اختلافاً جذرياً، فكل إيبيستيمي يشكل بنية معرفية متميزة، فهي تتعاقب، ولا ترتبط في ما بينها لا منطقياً ولا جدلياً ولا تشكل أنساقاً من التحويلات تسمح بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى، إنّها تظهر فجأة وتختفي كذلك فجأة.

إلا أنّ فوكو عندما كان يواجه بهذه الأسئلة، كان يتساءل لماذا يسمح لمؤرخي علم الاجتماع والسياسة والتاريخ بشكل عام أن يقيموا الحدود الفاصلة بين عصر وآخر، ولا يسمح لمؤرخ الأفكار أن يفعل الشيء ذاته في مجاله الخاص؟ ولماذا لا يستطيعون الاعتراف بأنّ الإنسان في عصر كوبرنيكوس وديكارت كان يعيش في عالم يختلف جذرياً عن العصر الكلاسيكي، وفي مواجهة هذه المسائل، يضع ميشيل فوكو «أمله في التحول المعجز والمتحمل لمجالنا المعرفي، ذلك التحول الذي توقعته ميثولوجيا

(48) ميشال فوكو ـ المرجع السابق ـ ص 190.

نيتشه المتعلقة بالعود الأبدي، بما يصاحبه عن فرح كبير بحب القدر، وذلك أنه إذا غاب الإنسان، نتيجة لموت الإله، فإنّه لا يبقى أمامنا سوى القدر، وفي هذه الحالة لا يسع ميشيل فوكو إلا أن يسخر من عبادتنا للتقدم وللتاريخ، ومن تلهفاتنا للكلام عن فلسفات الأخلاق أو عن السياسات، بدلاً من أن ننتظر، بهدوء، أزمة لا يمكن للعقل ولا للتاريخ تهيؤها، كما لا يمكننا أن نفصح عنها، نظراً إلى أننا نتخبط في تشتتنا اللغوي، وينبغي [مع ذلك] أن نتوقع عودتها»[49].

وفي الأخير، نعتقد أنّه ليس ثمة غياب للتاريخ في المشروع الفلسفي الفوكوي، لأنّ مشروعه في الأصل كان تاريخاً يحيل على نفسه باستمرار، بل لم يكن تاريخه تسلسلياً وخطياً، لكن التاريخ هذه المرة كان تاريخاً يفترض الانفصال الذي أصبح مع فوكو قابلاً لأنّ يفكر فيه.

3 ـ التاريخ والانفصال

إن المشروع الفلسفي لفوكو لم يسلم من النقد خصوصاً عند استحداثه الجديد للتاريخ الأركيولوجي للمعرفة في الكلمات والأشياء، وأهم نقد وجه له هو تبسيطه المفرط للعملية المعقدة للتطور العلمي، لأنّه يهمل تماماً كما رأينا ذلك مسألة تفسير ظهور واختفاء الأنظمة المعرفية (الإيبيستيمات)، فهذا التأريخ الأركيولوجي لتاريخ المعرفة لا يبرز سوى الانقطاعات والانفصالات بين الحقب التاريخية التي يحللها، إنّه يؤكد أن الانفصال (Discontinuité) هو القانون الأساسي الذي تخضع له هذه الإيبيستيمات.

فالقيم الإيبيستيمولوجية والمنهجية التي نستخرجها من المشروع الفوكوي هي مشكلة الجهاز المعرفي الذي حاول تأريخ التاريخ، وهو أن يجعل من التاريخ علماً للمفاهيم وتاريخاً للأنظمة العقلية التي تحكمت في خطابات العلوم والعقليات، وأنتجت القيم والمعارف وحددت معايير الفهم والسلوك والتفكير «فوراء كل تاريخ يختفي تاريخ أثري آخر، وكل خطاب متجانس متوازن يتكلم لغة تاريخية معقولة، إنّما ينبغي الحفر في أساسيتها غير

---

(49) بيير بورجلان ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 45.

المنطوقة، لأنّ التاريخ المكتوب ليس دليل نفسه بقدر ما هو دليل غياب التاريخ المكتوب»[50].

يكتب فوكو في **حفريات المعرفة** «كان التاريخ في ثوبه التقليدي يسعى إلى أن يجعل من نصب الماضي وأثرياته، «ذاكرة» ويحولها إلى وثائق، ويحث تلك الآثار على التكلم، تلك الآثار غالباً ما تكون خرساء في حد ذاتها، أو أنها تقول صمتاً غير ما تقوله جهراً، أما اليوم فإنّ التاريخ هو ما يحول الوثائق إلى نصب أثرية... لقد مضى زمن كانت فيه الحفريات كفرع معرفي يدرس النصب الأثرية الخرساء والآثار الميتة، والموضوعات غير ذات السياق والأشياء التي خلفها الماضي، تتمسح بالتاريخ ولا تتخذ معناها إلا بفضل تقويم خطاب تاريخي، وربما كان في استطاعتنا اللعب بالألفاظ والقول إنّ التاريخ اليوم هو الذي صار يتمسح بالحفريات وينزع نحو الوصف الباطني للنصب الأثرية»[51]. وهكذا تغير المفهوم القديم للتاريخ واعتبر فوكو صاحب ثورة كبيرة في مجال التاريخ تدشن مجالاً منهجياً ومفاهيمياً جديداً لا مناص من تجاهله، «و على أي حال إذا كان صحيحاً أنّ المؤرخ في نظر الفكر اليوناني، هو شخص يرى ويحكي ما رأى وشاهد، فإنّه لم يكن كذلك بالنسبة إلى ثقافتنا، ولم يستعد مثل هذا الدور، إلا في ما بعد، مع مطلع العصر الكلاسيكي. لقد كانت مهمة المؤرخ حتى منتصف القرن السابع عشر، تقوم على جمع العديد من الوثائق والدلائل وكل ما من شأنه أن يكون علامة حيثما وجد وكان في أنحاء العالم وعليه كانت تلقى مهمة بعث الحياة ثانية في الكلمات الميتة وتحويلها إلى لغة»[52].

إنّ هذا النقد الإيبيستيمولوجي الشديد الذي يوجهه فوكو للتاريخ التقليدي، هو محاولة لزحزحة التاريخ من مكانه التقليدي في الثقافة الغربية، وإحلال مكانة الأركيولوجيا، فهذه الأخيرة بدلاً من أن تكون بحثاً في أحد ميادين التاريخ، اقترحت نفسها كبديل عنه تقوم على أنقاضه وتسعى إلى

---

(50) مطاع صفدي ـ التاريخ المختلف ـ **الفكر العربي المعاصر** (مجلة ـ بيروت) ـ عدد 4 3 ـ 1987 ـ ص 12.

(51) ميشال فوكو ـ **حفريات المعرفة** ـ مرجع سابق ـ ص 09.

(52) ميشال فوكو ـ **الكلمات والأشياء** ـ ص 124.

تحريره من سائر الارتباطات الأنثروبولوجية أو الإنسانوية؛ فميلاد الإنسان معاصر لميلاد التاريخ، وأن «إبيستيمي» العصر الحديث هو الذي أتاح ذلك، أي خلق الفكرة الوهمية بأن الإنسان هو المحرك الأول والأساسي للتطور التاريخي، يؤكد بول فاين (P.Veyne)، أنّ الحدث الأساسي [التاريخ] لدى فوكو، ليس الخطاب ولا البنية ولا القطيعة، بل هو الندرة (La rarté): أي أنّ الوقائع الإنسانية نادرة لا تظهر داخل اكتمال العقل، بل يحيط بها الفراغ وترتبط بوقائع أخرى لا يخمنها تفكيرنا، فما هو كائن قد لا يقع، فالوقائع الإنسانية اعتباطية بحسب قول «مارسيل موس» (M.MAUSS)، إنّها ليست بديهية ولا شفافة وإن بدت كذلك»(53).

يحلل فوكو نتائج هذا التاريخ، في المعقول السطحي الذي سبقت الإشارة إليه، وهو إبراز تعدد الاتصالات في تاريخ الأفكار والكشف عن الفترات الطويلة في التاريخ، وكان يهدف من هذا التاريخ إلى إثبات العلاقات: علاقات العلية أو التحديد الدائري أو الصراع أو التعبير، التي تربط وقائع وأحداثاً في الزمان، ثم إنّ فكرة تاريخ شامل وفكرة إمكانية أخذتا في الاندثار، هذا التاريخ الشامل هو السعي إلى استعادة الصور العامة التي تضم ظواهر حقبة من الحقب، والقانون الذي يشرح الارتباط بينها فبين جميع الظواهر التي وقفنا لها على أثر، ثمة منظومة من العلاقات المتجانسة ومجموعة من الارتباطات العلية التي تسمح باستنتاج كل منها، وعلاقات تماثل تبين كيف يحيل كل منها إلى الآخر يقول فوكو: «لقد قام التاريخ منذ القديم بعدد من الأدوار الكبيرة في الثقافة الغربية، فكان ذاكرة، أسطورة ونقلاً للكلمة والمثل، موصلاً للتقاليد، وعياً نقدياً للحاضر، واستشفافاً لمصير الإنسانية، واستباقاً للآتي وعداً بالعودة»(54).

إنّ هذه المسلمات هي التي يطرحها التاريخ في ثوبه الجديد موضع سؤال ونقد، فهو لا يسعى إلى بلوغ تواريخ متعددة يقوم بعضها إلى جانب الآخر في استقلال عنه، تاريخ للاقتصاد بين هذه التواريخ المختلفة من توافقات زمنية، أو

(53) Paul Veyne- Foucault, *revlutionne l'histoire-in comment on écrit l'histoire-* op.cit p. 204.

(54) ميشال فوكو ـ الكلمات والأشياء ـ ص 300.

تماثلات في الشكل والمعنى، بل المشكل الذي سيطرح هو تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط بين مختلف تلك السلاسل، والمنظومة الأفقية التي تشكلها تلك السلاسل، وصور التلازم والهيمنة التي يمكن أن تنشأ بينها.

لذا نجد فوكو أعطى أولية للمنفصل على المتصل يقول: «إنّ مفهوم الانفصال الذي أصبح يحتل مكانة كبرى في فروع المعرفة التاريخية، ذلك أن التاريخ في ثوبه التقليدي الكلاسيكي كان يفترض الانفصال معطى لكنه غير قابل لأن يفكر فيه، إنّه يظهر في صورة أحداث مبعثرة، كالقرارات والحوادث والمبادرات والاكتشافات وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية إلغائه ومحوه وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث»[55].

إن هذا الإصرار الذي يبديه فوكو تجاه التاريخ على أنّه انفصال أو جملة من الانقطاعات الجذرية، بحيث تكون كل حقبة مقفلة على ذاتها نهائياً هو تأكيد القوى على الطابع الجذري للانقطاع في التاريخ، فلا وجود لأي اتصال أو تفاعل أو تأثير بين الثقافات، فالانفصال لم يفكر فيه بحسب فوكو، لأنّه كان علامة على التشتت الزماني الذي كانت تلقى على عاتق المؤرخ حذفه من التاريخ، لكنه غدا اليوم أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي، وهو يؤدي فيه دوراً كبيراً، إنّه على مقصود للمؤرخ، أي أنّ عليه على سبيل الافتراض المنهجي، أن يميّز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج الخاصة بكل واحدة منها، والتحقيب الذي يلائمها، فهو أداة البحث وموضوعه في الوقت نفسه، لأنّه يعين حدود العقل الذي يتولد فيه، فإحدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد هي هذا التحول بلا شك، الذي أصاب مفهوماً لانفصال، أي انتقاله من كونه عاتقاً ليصبح ممارسة، واندماجه في خطاب التاريخ، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي إلغاؤه، بل صار يلعب دور مفهوم إجرائي يوظف، لذا تبدلت ملامحه ولم يبقَ عيباً يقلل من قيمة القراءة التاريخية، ويكون علامة على فشلها وقصورها، بل أضحى عنصراً إيجابياً يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيته وإيجابيته[*].

---

(55) ميشال فوكو ـ حفريات المعرفة ـ ص ص 10 ـ 11 ـ 12.

(*) يصف فوكو مفهوم الانفصال على أنّه انقلاب ابستمولوجي في التاريخ ويعمل جاهدا إلى رد أصوله إلى ماركس في المادية التاريخية.

يتعلق الأمر إذاً عند فوكو بتحديد منهج جديد في التحليل متحرر من الفكرة الأنثروبولوجية، أي من فكرة جعل الإنسان مركز التاريخ وصنائعه، أي تحديد منهج تحليل متحرر من كل شائبة أنثروبولوجية، لأن ما ينتظره فوكو من التاريخ بحسب ج. دلوز (G.DELEUZE) «هو تحديد يتعدى المرئيات والتعبيرات بالنسبة إلى كل عصر، تحديداً يتعدى السير والذهنيات والأفكار، ومادام هو (التحديد) الذي يسمح بإمكانها لكن التاريخ لا يقدم جواباً، إلا لأن فوكو، عرف كيف يبتكر، في ارتباط بطبيعة الحال بمفاهيم المؤرخين الجديدة، كيفية فلسفية، بالمعنى الدقيق، في طرح القضايا وطرح الأسئلة، كيفية تتسم هي ذاتها بالجدة، تعطي دفعاً جدياً للتاريخ»[56].

إن استعمال فوكو للأركيولوجيا هو بمعنى من المعاني، تأثره برواد الحداثة الفلسفية: ماركس، فرويد، نيتشه، لأنهم غيروا من منظومة التأويل وآلياتها وموقع الدليل، هذه المنظومات التي يقول عنها فوكو إننا لازلنا ننتمي إليها نحن كذلك، وقام بتقريظهم في نصوص ومساهمات كثيرة، خصوصاً نيتشه، الذي واصل فوكو مشروعه الفلسفي، فكان وفياً للمسار الفلسفي الذي أرساه هذا الفيلسوف من خلال فلسفته ـ مطرقته: الجنيالوجيا: «التي تعني في آن واحد قيمة الأصل وأصل القيم؛ فالجنيالوجيا تتعارض مع الطابع المطلق للقيم، كما تتعارض مع طابعها النسبي والنفعي، فالجنيالوجيا تعني العنصر الإختلافي للقيم، كما تستمد منه قيمتها ذاتها، الجنيالوجيا تعني إذن الأصل والميلاد، ولكن أيضاً الاختلاف أو المسافة داخل الأصل»[57].

فالجنيالوجيا التي أقامها نيتشه كانت دوماً ترفض التاريخ واستعمالاته التي تهيمن عليها الإرادات السايكولوجية، وتنصب فيها الهوية وتكرس الاتصال، بل أضحى التاريخ مع نيتشه نتاجاً لمجموعة من العلائق والنظم تكرس الاختلاف والانفصال، يتساءل فوكو «كيف حدث أن أصبح [التاريخ] تحليلاً جنيالوجياً»؟... كان ينبغي التمكن من التاريخ لاستكماله استعمال

---

(56) جيل دلوز ـ المعرفة والسلطة ـ مدخل لقراءة فوكو ـ ترجمة سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ط 1 ـ 1987، ص 57.

(57) Gilles Deleuze Nietizsle et la philosophie.Ed.PUF. PARIS. 1982 pp. 02-03.

جنيالوجيا، وأعني استعمالا ضد أفلاطوني، آنئذ، سيتحرر الحس التاريخي من التاريخ الذي يتعالى على التاريخ.

يشمل الحس التاريخي استعمالات ثلاثة توجد على طرفي نقيض مع الأنماط الأفلاطونية للتاريخ، **الاستعمال الأول**، الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف، **والاستعمال الثاني**، فهو الاستعمال الذي يفتت الهوية ويقوضها، وهو يقابل التاريخ ـ المتصل أو التراث، أما **الاستعمال الثالث**، فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويحظى بها وهو يقابل التاريخ ـ المعرفة، وعلى أية حال فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالاً يحرره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي والأنثروبولوجي للذاكرة، «**يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونبث فيه نتيجة ذلك شكلاً آخر للزمن**»[58].

فالحفريات من خلال مفهوم الانفصال ليست شيئاً آخر أكثر من كتابة ثانية: أي أنّها تحويل منظم لما كتب لا يتعدى الشكل البراني، الخارجي فهي ليست عودة إلى سبر الأصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب يصبح موضوعاً للوصف، فهي تسعى: «إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها أحياناً، توجيهاً كلياً، بحيث لا ينجو من هيمنتها شيء، إنّها تعني بالخطاب في ذاته بوصفه نصباً أثرياً»[59].

4 ـ نظرية الخطاب

لقد أشاد فوكو في كثير من أعماله بالجنيالوجيا والماركسية والتحليل النفسي، وقد حضرت في أعماله بصمات كل من فرويد ونيتشه وماركس بشكل متفاوت، نجده يحاول اكتشاف داخل تاريخ العلوم والمعارف «عن ذلك الشيء الدفين في طبقة جيولوجية مترسبة وهو الذي يقول عن نفسه إنّه أول من برهن على وجود ترابط إيبيستيمولوجي عميق بين مختلف أنواع

(58) ميشال فوكو ـ نيتشه ـ الجنيالوجيا والتاريخ في جنيالوجيا المعرفة ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 62 ـ 63.

(59) سالم يفوت ـ الزمان التاريخي ـ مرجع سابق ـ ص 54.

المعارف السائدة في فترة زمنية معطاة وفي عصر معين»[60] أي عن نظام خفي كنسبة اللاوعي لدى الإنسان، يتخفى في الطبقة العميقة كبنية يتحتم الكشف والتنقيب عنها، من أجل فهم الظواهر وتعقلها، وذلك لأنّ المعرفة وتاريخها بشكل عام لا تقيد دوماً بصرامة القانون العام، فالعقل الإنساني ليس هو المتحكم في قوانين تاريخه بمعنى من المعاني، وتحت ما يعرفه العلم عن نفسه يرقد شيء لا يعرفه، ويخضع تاريخه وصيرورته وحلقاته وحوادثه لعدد معين من القوانين والتحديدات، فكانت تحذو فوكو الرغبة في إقامة قوانين لا وعي المعرفة وهذا اللاوعي هو ما سماه فوكو ـ كما رأينا ـ بالإيبيستيمي، لأنه يسمح بفهم التناقض أو التماثل. . . الذي يتجلى في الخطاب وداخل الانزياحات الحاصلة بين الوعي واللاوعي: أو بين المعارف في فترة تاريخية معينة: «يقيم فوكو في هذا الميدان الجديد ويبسط كل العدة اللازمة لاستكشافه، خلافاً لمعظم الميادين المجهولة، فإن هذا الميدان، قريب منا إلى حد أنّه يصعب علينا كثيراً اكتشافه. . . يتجه من الصياغات الخطابية إلى الملفوظات ويرجع إلى الصياغات الخطابية، بتأمله في تحليله للخطابات، اكتشف فوكو أن موضوعه الرئيسي كان يدور حول ما يعتبره نوعاً من الوظيفة اللغوية المجهولة حتى ذلك الحين، التي هي الملفوظة، فهي ليست بياناً ولا قضية ولا كياناً سيكولوجياً أو منطقياً، ولا حدثاً أو إشكالاً مثالياً»[61].

ويبين فوكو، أن عبارة «خطاب» في أعماله السباقة، ظل يشوبها غموض كبير ويحيط بها، فهي تعني أحياناً المجال العام للملفوظات، وأحياناً أخرى مجموعة متميزة من الملفوظات، وأحياناً ثالثة يقدم الخطاب على أنّه ممارسة لها قواعدها، ففوكو يحصر مجال الخطاب في الممارسات اللفظية، والتي ينبغي تحديد شروط إنتاجها أو ظهورها، من حيث إنها ـ الملفوظات ـ هي الوحدة المركزية للخطاب، وهو الحقل الذي تدور حوله الأركيولوجيا من خلال الأسئلة والبحث باعتبارها استراتيجية تحليلية للممارسات الخطابية، وتتبعاً للمعرفة في تحولاتها.

(60) هاشم صالح ـ **فيلسوف القاعة الثامنة** ـ مرجع سابق ـ ص 13.

(61) أوبير در يفوس ـ بول رابينوف ـ ميشال فوكو، **مسيرة فلسفية** ـ ترجمة جورج أبي صالح ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت (د.ت) ـ ص 44.

وهذا لا يعني أن الحفريات، تبحث خلف الخطاب عن خطاب آخر يتوارى، بل هي ترفض كل تحليل صوري أو تأويلي للخطاب أو تعيين صدقه أو كذبه، وإنّما مهمتها تتمثل في تحويل الخطاب إلى نصب أثري واعتباره دوماً كذلك.

فتحليل الخطاب عند فوكو، لا يتوخى شعار الوفرة والكلية، حيث يتم إبراز الكيفية التي تتكامل بها النصوص المختلفة وتلتقي بمؤسسات وممارسات تحمل دلالات تكون مشتركة بين نصوص العصر كله [واستخراج معنى ما منها] وبالنظر إلى هذا المعنى المضمر أو المختفي: الكلي والمشترك، تبدو العبارات في تكاثرها زائدة عن اللزوم، مادامت جميعها تحيل إليه وحده، وتستمد صدقها منه، وهذا ما يدعوه فوكو بوفرة العناصر الدالة بالنسبة إلى ذلك المدلول الواحد والوحيد... يتوارى خلف ما يظهر ويختفي وراءه، فإنّ كل خطاب يخفي داخله القدرة على أن يقول غير ما قاله وأن يغلف أيضاً عدداً كثيراً من المعاني، وهذا ما يسمى بوفرة المدلول بالنسبة إلى الدال الواحد والوحيد، وعليه يكون الخطاب ذا امتلاء وثراء لا حد لهما، بل إن تحليل الخطاب عند فوكو يسير في اتجاه مخالف تمام المخالفة، فهو يريد تحديد المبدأ الذي سيتحكم في ظهور المجاميع الدالة وحدها والتي تم التلفظ بها، من حيث ندرتها لأن الخطاب ـ كما يؤكد فوكو ـ لا ينفصل عن مبدأ الندرة، الذي يتوزع فيه، لأن مبدأ ندرة العبارات تفسر لنا الصورة التي يوجد عليها الحقل العباري، والذي هو حقل متناثر ومليء بالفجوات ويطبعه التناثر، أي أن التحليل الأركيولوجي يدرس الوحدات الخطابية في سمك تراكمها ولا يردها إلى وحدة ممتلئة وإنّما يتناولها كصورة تتخللها الفراغات، دون أن نكون ملزمين لإحالتها المرجعية، أي ينبغي وصف هذا الحقل لا بغية العثور على لحظة الولادة، أو اكتشاف أثر الأصل، وإنّما من أجل اكتشاف أشكال التراكم النوعية، لا بنية تأويل هذا الأصل أو اكتشاف غايته وأسسه، بل هو إقامة ما يدعوه فوكو بالاختبارية (الوضعية): أي عدم اعتبار الخطاب ناتج عن شيء آخر أو مجرد أثر لها بل ميداناً للممارسة قائم بذاته (بالرغم من أنه تابع) يقبل أن يوصف في مستواه الخاص (بالرغم من أنّه يتمفصل بشيء آخر غيره)، فتحليل أية تشكيلة خطابية ما، يعني دراسة مجموع الإنجازات

الملفوظة في مستوى العبارات، ودراسة شكل الوضعية الذي يميزها يعني بإيجاز تحديد نمط وضعية خطاب ما[62].

يشير فوكو إلى أن الخطاب تمارس فيه العبارات المتضمنة لعملية النفي وتمنعنا من النظر إليها من زاوية الإبداع والخلق والأصل والأساس. . . «أي أننا في غنى عن البحث عن ما إذا كانت العبارة تدشن لأول مرحلة جديدة من تاريخ الخطاب، أو أنّها مجرد تقليد واقتفاء لعبارة أخرى أو استنساخ لها»[63]. ومن هنا تظهر الأركيولوجيا أبعد من أن تكون فلسفة تأويلية، فهو لا يطالب الوحدات الخطابية التي قبلت بأن تكشف أسرارها وتفصح عما قالته دون وعي منها، وعن اللامنطوق الذي تخفيه، وإنّما على العكس يطالبها فوكو بنمط وجودها وكيفية تجليها، هكذا يبدو التحليل الأركيولوجي للخطاب، منهجاً وصفياً أكثر منه منهجاً تأويلياً، لأن فوكو انتقد في أكثر من موضع في مشروعه الفلسفي بعض المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها التأويل، وخصوصاً مفهوم اللامنطوق اللامفكر فيه، وذلك أنّ كل إعادة في مساءلة هذه «المصادرة»، اللامفكر فيه، تفتقر إلى إلغاء «الأنا ـ أفكر» وبالتالي تسقط في شباك «الذاتية» أو الذات المؤسسة لأنّها مسكونة دائماً بنوع من الكوجيتو.

إذاً، من أين نأتي بخطاب خارج الخطاب المعطى؟ «إنّ هذا المفهوم عن اللغة ينفيها في وجودها ذاته، ففوكو يرى بأنّ ندخل في الاعتبار هذا الوجود ذاته، وبأن نسائل اللغة لا في الاتجاه الذي تحيل إليه، بل في البعد الذي يقدمها لنا كلغة، وبأنّ نضرب صفحاً عن قدرتها على الإحالة إلى الأشياء وتسميتها وإظهارها، وعن كونها معقل المعنى والحقيقة»[64]؛ فعلى الرغم من إدانة فوكو للتأويل، إلا أنّه لم يفكر في إلغائه، ولأنّ ما تقوم به **الحفريات** هو وصف وتأويل لتأويلات سابقة، لأنّ ما تحاول الحفريات إقامته ليس المجتمع من حيث هو مؤسسات ـ وهذه هي جدتها في رأينا، لأنّها تربط التشكيلات الخطابية بالميادين غير الخطابية كالمؤسسات والأحداث

(62) ميشال فوكو ـ حفريات المعرفة (م،س) ص ص 116 ـ 117 وما بعدها.

(63) جيل دلوز ـ المعرفة والسلطة (م،س) ص 10.

(64) ميشال فوكو ـ حفريات المعرفة (م،س) ص 138.

السياسية ـ بل ما يشغلها في الأساس هو مجال الخطاب والحقيقة.

فوظيفة التحليل الحفري، هي الوقوف على مظاهر التعارض والاختلاف الموجود بين صيغ الخطاب وأشكاله: «إنّ فوكو يهتم بالأحرى بتلك الطائفة من الأفعال الخطابية التي تتوصل إلى تكوين دائرة مستقلة نسبياً، باعتبارها منفصلة عن سياق الإثبات الموضوعي والخلفية المألوفة [...] تصل هذه الأفعال الخطابية إلى الاستقلال بإخضاعها بنجاح لنوع من الاختيار المؤسسي، الذي قد يكون قواعد البرهنة الجدلية أو قواعد الاستخدام أو حتى الإثبات التجريبي»[65].

وهكذا يمكن أن نقول إنّ الجمل في منظومة الخطاب تخفي في داخلها رسائل لم تقلها، ومن هنا يستطيع المحلل أن يترصد المحتويات الممكنة والمعاني الباطنة، التي تفسح المجال ليس للوصف فحسب، وإنما للتأويل، قصد الوقوف على ثراء الخطاب المتواري، لهذا فإنّ مظاهر التناقض والقطيعة وحتى التجريد كلها عوامل تعمل على توليد الجمل والقضايا: «إنّ الخطاب وإبراز الكيفية التي يفصح بها الخطاب عنها أو يسترها ويحجبها عن الأنظار»[66]، لأنه من الجائز دوماً أنّ يقال ما هو حقيقي في مكان خارجي غير ملائم، ولكن «المرء لا يكون واقعاً ضمن ما هو حقيقي إلا عندما يكون مستجيباً لقواعد «شرطة» فكرية، يتعين عليه بعثها في كل خطاب من في خطاباته»[67]، ويعني هذا حضور «المؤسسة» مهما كان شكلها، وفي أي خطاب، يعي قوتها التي تبسطها في كل مكان من خلال سلطاتها المزروعة والمتجسدة ضمن جدلية المعرفة، الحقيقة والسلطة على مستوى الخطاب والممارسة.

5 ـ نظرية المعرفة والسلطة

ليس من شك أنّ فوكو يعبر بوضوح ليس في كونه مؤرخاً، أي يريد أن يجمع المعلومات التاريخية ويسردها، لكنّه أناط بنفسه من البداية دور

(65) أوبير در يفوس ورابينوف ـ ميشال فوكو (م،س) ص 47.

(66) ميشال فوكو ـ **نظام الخطاب** ـ ترجمة محمد سبيلا ـ دار التنوير ـ ط1، 1984 بيروت ـ ص 25.

(67) ميشال فوكو ـ **نظام الخطاب** (م،س) ص 31.

الفيلسوف، فكان تعامله مع التاريخ من منطلق إعادة قراءته على ضوء هذه العبارة المفضلة لديه: لعبة الحقيقة في الفكر والممارسة، فهو لا يحول نفسه إلى دور الفيلسوف الذي يدعي إعطاء الحقيقة أو الكشف عنها، فهو دور مضحك لا تدعيه الفلسفة اليوم ـ أي النشاط الفلسفي ـ إن لم تكن نقد الفكر لذاته وإذا لم تقم بدلاً عن شرعنة ما هو معروف مسبقاً في محاولة معرفة كيف وإلى أي حد سنتمكن من التفكير بصورة مختلفة، فهذه دعوة صريحة من فوكو إلى ممارسة الذات وتحقيقها، وهو وهم الفردية، الذي كان المحرك الخفي للتاريخ الإنساني تحت مختلف الصيغ الحتمية الكلية، تاريخ الكليات المجسدة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فكان مخلصاً إلى متابعة هذا التاريخ السري للفردانية، فيعالج نموذج السجين والمجنون والممارسات الثقافية والسلطة، بين مختلف تكنولوجيات الجسد السياسية والثقافية، وبين خطاب العلوم الإنسانية.

من أولى نتائج هذا التفكير المختلف، يرسي فوكو، مسألة في غاية الأهمية وهي انتقاد احتكار الفكر السياسي لمفهوم السلطة، «فكلمة سلطة هذه يمكن أن يتمخض عنها سوء فهم كبير، سواء في ما يتعلق بتحديدها أو شكلها أو وحدتها، فأنا لا أعني بالسلطة ما دأبنا على تسميته بهذا الاسم، وأعني مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة، كما إنني لا أقصد نوعاً من الإخضاع الذي قد يتخذ، في مقابل العنق، صورة قانون، ولست أقصد أخيراً، نظاماً من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر، أو جماعة على أخرى، بحيث يسري مفعوله بالتدريج في الجسم الاجتماعي بكامله. و[عليه] فإنّ التحليل الذي يعتمد مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، فهذه ليست بالأحرى إلا الإشكال الذي تنتهي إليه السلطة»[68]. ذلك أنّه لا ينبغي في نظره أن نبحث عن السلطة عند نقطة مركزية هي الأصل، عند بؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها، فهذا مفهوم ميتافيزيقي لاهوتي عن السلطة ينبغي مجاوزته: «إن السؤال

(68) ميشال فوكو ـ جنيالوجيا المعرفة (م، س) ص 78.

ما السلطة؟ أو ما مصدرها أو أصلها؟ قد لا يكون في محله، بل ينبغي بالأحرى أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها أو كيف تمارس نفسها وتظهر إلى الفعل؟»[69]، لهذا نجد فوكو أثناء مواجهته لمفهوم السلطة قد تجاوز كل الأسئلة التقليدية التي كانت تحصرها فقط في السياسي، فهو يؤكد «إنّه لا ماركس ولا حتى فرويد بكافيين ليعينانا على معرفة هذا الشيء الغامض المرئي واللامرئي، الحاضر المختفي الذي نسميه السلطة».

فقد ظل مفهوم السلطة حتى عند هؤلاء يحمل رواسب ميتافيزيقية إن لم نقل لاهوتية، وظلت الصورة التي يوحي بها هذا المفهوم هي دوماً «صورة الهرم، هذا التصور هو الذي جعل الفكر السياسي يحتكر الحديث عن السلطة، إذ كانت السلطة تعرف دوماً على أنّها سلطة دولة».

يبدو تعريف فوكو لها بسيطاً جداً في نظر جيل دلوز: «فهو يعتبرها علاقة قوى، أو أنّ كل علاقة قوى هي على الأصح، «علاقة سلطة»، لنشر بادئ الأمر إلى أن السلطة لديه، ليست شكلاً، كشكل الدولة مثلاً، وليست علاقة بين شكلين كالمعرفة، ولنشر ثانياً إلى أنّ القوة ليست على الإطلاق قوة مفردة، بل إن من سماتها الجوهرية أنها ترتبط بقوى أخرى، وإن كانت كل قوة هي أصلاً علاقة سلطة»[70].

إن تعريف فوكو للسلطة على أنّها علاقة قوة، لا يبعدها عما هي، وعما كانت عليه، لكنه ينقلها من حالة ستاتيكية إلى أخرى دينامية، كان يمكن أن نقول إن السلطة هي القوة لأنّ لهما الدلالة نفسها، ولكن القول إن السلطة قوة يبطل الأولى لحساب الثانية؛ فالقوة ما أن تدخل في علاقة حتى تتحرك وتصبح سلطة، لأن القوة لا تدخل في علاقة إلا مع قوة أخرى، لأنّ القوة في حالتها السكونية لا تساوي شيئاً، فهي تبرز فقط عندما تتحول إلى سلطة، أي عندما تدخل في علاقة مع قوة أخرى؛ فالسلطة حاضرة في كل مكان ولكن ليس لأنّها تتمتع بقدرة جبارة على ضم كل شيء تحت وحدتها التي لا

(69) جيل دلوز ـ المعرفة والسلطة (م، س) ص 78.

(70) عبد السلام بنعبد العالي ـ إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية ـ دار توبقال الدار البيضاء ـ ط1، 1987، ص 06.

تقهر فحسب، وإنّما لأنّها تتولد، كل لحظة، عند كل نقطة، أو بالأولى، في علاقة نقطة بأخرى، إذا كانت السلطة حالة في كل مكان، فليس لأنّها تشمل كل شيء وإنّما تأتي من كل صوب، وليست السلطة بصيغة المفرد، بما لها من استمرار وما فيها من تكرار وقصور وخلق ذاتي، ليست إلا نتيجة عامة ترتسم انطلاقاً من جميع هذه الحركات، وليست إلا الرباط الذي يستند إلى كل حركة فيسعى إلى تثبتها. لاشك أننا ينبغي أن نعتنق هنا النزعة الإسمية فلا ننظر «إلى السلطة على أنّها مؤسسة أو بنية، ولا على أنها قوة خولت للبعض، وإنّما على أنّها الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين»[71]. فتظهر ممارسة السلطة إذاً كعلاقة بين قوتين، وهي علاقة سجال وصراع وتدافع أو تأثير وتأثر؛ «فالسلطة هي «شبكة علاقات القوة المزروعة في كل جسد المجتمع والمنبثقة في كل مؤسساته وخلاياه».

ومن جانب آخر، نجد أن فوكو قد حطم أسطورة المعرفة التي لا علاقة لها بالسلطة، يقول موضحاً هذه العلاقة الموجودة بين المعرفة والسلطة، إنّ السلطة منتجة، إنّها تنتج نوعاً من المعرفة، من تراكم المعلومات. وكذلك المعرفة فهي تولد نوعاً من السلطة، فهناك إذاً ديالكتيك ما يربط بين السلطة والمعرفة، وهذا لا يعني أن السلطة والمعرفة شيء واحد، وإنهما متطابقان. إن كل ما يعنيه هو أنّ هناك علاقات متشابكة ومتداخلة في ما بينهما، وإنه ينبغي تحليل تلك العلاقات، ولذا نجده قد فضح لعبتي السلطة والمعرفة، والتي تخدمها في مجالات كالطب النفسي والقانون والسجون والجيش وكل مؤسسات الإقصاء والاستبعاد.

وأما بخصوص العلاقة الموجودة بين السلطة والمعرفة، فبخصوص العنصرين المشكلين للمعرفة أي ما يرى وما يعبر عنه، والقوى التي تؤسس السلطة، أن بينهما تغاير، لكنه تغاير لا يقف بينهما عائقاً أمام تداخلهما وارتباطهما؛ فالسلطة والمعرفة تختلفان في الطبيعة، وبينهما تغاير، لكن بينهما ارتباط وتداخل، وهنالك أخيراً ـ أولية إحداهما على الآخرى، إنهما يختلفان في الطبيعة، ما دامت السلطة تبرز من خلال الأشكال، بل تتقمص شكل

---

(71) جيل دلوز ـ **المعرفة والسلطة** (م،س)، ص 77.

القوى فقط، بينما تنصب المعرفة على موضوعات اتخذت هيئة (المواد) وذات وظائف محددة وموزعة بدقة في شكليهما الرئيسيين، الرؤية والكلام، الضوء واللغة؛ فالمعرفة إذاً مبنية، ذات بناء وتتسم بتجزيئية نسبيا صلبة أما السلطة، فهي على العكس، تحشد موضوعات وتعبئ وظائف غير مبنية، ذلك أنّها لا تتقمص أشكالاً، بل نقطاً، نقطاً مفردة، ترسم في كل فينة ممارسة قوى، فعل قوة أو رد فعلها إزاء قوة أخرى، أي ترسم تأثيراً بوصفها «حالة سلطة تمارس نفسها دوماً في مكان بعينه وبصفة غير قارة»[72].

إن محاولة الكشف عن العلاقات الموجودة في إشكالية المعرفة والسلطة، لم يتناولها فوكو فحسب، بل كانت حاضرة لدى كل فلاسفة التفكير المختلف في فرنسا وألمانيا بالخصوص، وذلك للتأثير الذي تركته فلسفة نيتشه على هؤلاء الفلاسفة، لأنّه هو الذي تنبه إلى العلاقة الوثيقة الموجودة بين الخطاب والسلطة، وذلك أن إرادة الحقيقة في الثقافة الغربية كانت دائماً تعبر عن إرادة القوة، وهذا هو الافتراض الذي انطلق منه فوكو: «إن إنتاج الخطاب في كل مجتمع، هو في الوقت نفسه انتاج مراقب ومنتقى منظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء ماديته الثقيلة والهيبة»[73]، ويلخص فوكو هذه الإجراءات في نوعين، فهناك إجراءات خارجية وأخرى داخلية: فأما الخارجية فهي: المنع، والقسمة المقامة بين العقل والجنون ثم إحداث التعارض بين الحقيقة والخطأ؛ أما إجراءات الرقابة الداخلية للخطاب التي تتخذ أشكال التصنيف والتنظيم والتوزيع وهي: التعليق ـ المؤلف والفروع المعرفية[*].

لقد كان هم فوكو الأساسي كما يصرح دائما أنّه «لا يريد أن [يقوم] بسوسيولوجيا لمحرم ما، وإنّما التاريخ السياسي لإنتاج الحقيقة» ومحاولة منه كذلك إلى إحداث «الاقتصاد السياسي للحقيق» كما يسميه، وذلك لاعتقاده

---

(72) ميشال فوكو ـ **جنيالوجيا المعرفة** (م، س)، ص 79.

(73) جيل دلوز ـ **المعرفة والسلطة** (م، س)، ص 80.

(*) للتوسع أكثر في ما يخص إجراءات المنع الخارجية والداخلية، أنظر فوكو، **نظام الخطاب**، ص 09 وما بعدها.

الجازم «أن الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة منه بفضل عدة إكراهات، وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة، لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة، و«سياسته العامة» حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يستقلها هذا المجتمع ويدفعها إلى تأدية وظائفها كخطابات صحيحة، لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنه من التمييز بين الملفوظات الصحيحة والخاطئة، والطريقة التي تتبين بها هاته من تلك، وكذا التقنيات والإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى الحقيقة، وكذا مكانة أولئك الذين نوكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقياً»[74].

فالاقتصاد السياسي للحقيقة، في نظر فوكو، كما تجلى في المجتمعات الغربية يتميز بخمس سمات هي:

1 ـ أن الحقيقة متمركزة على شكل الخطاب العلمي.

2 ـ الحقيقة خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم، أي الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية.

3 ـ الحقيقة موضوع نشر واستهلاك نظراً إلى تداولها في أجهزة التربية والإعلام، ونظراً إلى امتداد هذين الجهازين في الجسم الاجتماعي.

4 ـ يتم إنتاج الحقيقة ونقلها تحت رقابة الأجهزة المهيمنة: السياسية، الاقتصادية، كالجامعة، وسائل الاتصال الجماهيري، الجيش.

5 ـ والحقيقة هي مدار كل النقاشات السياسية والصراعات الاجتماعية والأيديولوجية.

يخلص فوكو إلى تعريف الحقيقة بأنها: «مجموعة من الطرائق المنظمة من أجل الانتاج والقانون والتوزيع والتداول واشتغال المنطوقات.إن الحقيقة مرتبطة دائرياً بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها. وهو ما يدعى بـ «نظام الحقيقة». . . لا يتعلق الأمر بتخلص الحقيقة

(74) ميشال فوكو ـ نظام الخطاب (م، س)، ص 09.

عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تشتغل داخلها لحد الآن»[75].

لم يستغل فوكو العلاقات المشابكة بين المعرفة والسلطة على مستوى الخطابات النظرية فقط، بل راح يستجلي هذه العلائق المتداخلة كذلك إلى دراسة «نسابية الفرد الحديث» كموضوع ضمن تكنولوجيات واستراتيجيات السلطة الممارسة على الجسد[76]، لأن فوكو قد حقق في نظر برنارد هنري ليفي (B.H.Lévy) «بكونه أحد الفلاسفة القلائل الملتزمين بالنضال. . . وأحد القلائل الذين عرفوا كيف ينتجون النظرية الخاصة بالتزامهم. . . وربما كان هو المثال الأوضح إذا كان كل من السلطة والمعرفة يمكن أن يستخدم كمعبر للآخر، وإذا لم يكن على الحديث الفلسفي أن يرتكز على «ممارسة الجماهير»، بل على توجيهها أو مواصلة عملها، فذلك لأنّ السلطة والمعرفة واقعان متجانسان: فالفيلسوف عندما يتحدث يحرج بحديثه نظام العالم»[77].

(75) ميشال فوكو ـ الحقيقة والسلطة / حوار مع م.فونتانا.أنظر ترجمة هذا الحوار ملحق في نظام الخطاب (م،س)، ص 81.

(76) ميشال فوكو ـ الحقيقة والسلطة. (م،س)، ص 83.

(77) برنار هنري ليفي ـ نسق فوكو / أنظر ترجمة هذه الدراسة في نظام الخطاب. (م،س)، ص 63 ـ 6.

الفصل الثاني

جينيالوجيا التاريخ والإسطريوغرافيا العربية

تمهيد

كيف تشكل مفهوم التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية؟ ولفظ مفهوم هنا يحيل إلى معقولية وتنظير معنيين. وقد لاحظ البعض أن تاريخية الإنسان العربي لم تدرس بشكل عميق من طرف الفلسفة العربية الإسلامية، التي انشغلت بتاريخها الخاص[1]. وإن وجدت بعض هذه الدراسات، وهي كثيرة، حول تشكل مفهوم التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أنّها لا ترقى إلى مستوى القبض على أسسه التي تشكل عليها وآلياته التي يشتغل بها، نظراً إلى أنّ أغلب هذه الكتب يغلب عليها الطابع الاستعراضي، لمختلف المؤرخين ومصنفاتهم في الحضارة العربية ـ الإسلامية؛ فعملية البحث المرجوة هنا، تتطلب التحرر من أسر تلك القراءات التي تقدم خطاباً مباشراً، وحتى سطحياً حول تاريخ هذا التشكل، وترده في كثير من الأحيان إلى عوامل معطاة بشكل ظاهري، تطورت داخل الثقافة العربية ـ الإسلامية، وتطيح من نظرها بالحقل الإيبيستيمولوجي كمجال الممارسات الخطابية التي عرفتها الثقافة العربية ـ الإسلامية كافة: كالأدب وعلم الكلام وعلوم الحديث وأصول الفقه والتاريخ، وعلاقة هذه الممارسات الخطابية وأسسها المعرفية وبنيات اشتغالها وعملها، التي أدت إلى تشكيل مفهوم التاريخ في نظامها، وبالتالي في نظام تفكير وتمثل الجماعة في مجمل دوراتها في التاريخ، لذا كان موضوع التاريخ دائماً والإنسان في الحادثة المتصلة به من حيث وجوده الزمني، ذلك أنّ التاريخ يندرج تحت لواء ما يسمى اليوم بـ العلوم الإنسانية، لكنه يختص بدراسة الإنسان في الماضي وبتأثير الماضي فيه، فيدرس الحادثة الإنسانية من حيث

(1) F.TRIKI- *L'esprit historien dans la civilisation arabe et Islamique.* Ed.M.T.E- F.S.H..S. Tunis 1991 p. 11.

هي حادثة جرت في الماضي، على أنّ من بين الخصائص المهمة التي تمتاز بها الحادثة التاريخية علاوة على أنّها متصلة اتصالاً عضوياً بالإنسان، هي أنّها حادثة اجتماعية ذات بنية معقدة، فالإنسان التاريخي ه وقبل كل شيء إنسان اجتماعي، وهكذا يتحدد التاريخ برفع النقاب عن تلك الجهود الضخمة التي بذلها الإنسان في مجتمعه وحضارته ليكشف عن ذاته ويعطي معنى لوجوده.

وللإشارة فإنّ مفهوم التاريخ يدل في الوقت نفسه على الأحداث الماضية، ومجهود الفهم والمعرفة اللذين يمارسان على هذه الأحداث، وإذا كان البعض يؤكد التمييز بين التاريخ والتأريخ، فالأول يعني الإشارة إلى الماضي عموماً ويعني دراسة وفهم هذا الماضي، لأنّ ما يميّز الكتابة التاريخية، هو كونها تتحرى الحقيقة التي بواسطتها يقترب التاريخ من المعرفة العلمية، لأنّه كما يقول بول فاين (P.Veyne) «إنّ المعرفة التاريخية هي مجموعة من الوقائع، بينما العلم معرفة بالقوانين»[2] لأنّ التاريخ هو معرفة الأحداث والوقائع، أما العلم هو معرفة القوانين التي تتحكم في الواقع وبهذا يكون التاريخ معرفة منقوصة لأنّها خاضعة لإمكاناتنا الحالية والخاضعة بدورها إلى الوثائق والآثار المبتورة، لأنّنا لا يمكن أن نساوي بين العلم والتاريخ»[3]، لأنّه ما يوجد فقط هو «متغيرات استراتيجية تختلف باختلاف السياقات ـ في نظر فاين ـ لأن التاريخ كما يحدث وكما يكتب هو من شأن الحزم، وليس من شأن العلم، ونفي طابع العلمية عن التاريخ لا يعني البتة أنّه ليس نشاطاً نظرياً يتطلب صرامة ودقة في الصياغة وإحكاماً في المنهج. وباعتبار التاريخ أحد النشاطات النظرية فه ويقتضي الصياغة المفهومية ويبرز الجاني المفموهي للتاريخ في القدرة على النقد والتفسير والاستنتاج»[4]. ويكون التاريخ في الأخير نظام تمثل جماعة معينة، إلى العالم، المجتمع، الطبيعة وحتى التاريخ نفسه، باعتباره إلى حد ما خطاباً نرجسياً يتحدد ضمن خطاب الهوية. إذ كيف تشكل التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية؟ وكيف تعامل المؤرخ العربي المسلم مع هذا المجال، مجال التاريخ؟

---

(2) P.Veyne/-Article: *Histoire in Eneyclopedea Universalise* T8. PARIS 1990 p. 464

(3) P. Veyne/_ *l'histoire conceptualisante in faire l'histoire- Nouveaux problémes* Ed. GALLIMARD PARIS 1974. pp. 65-70.

(4) P.Veyne/- Ibid PP.70-72.

أولاً: في نشأة علم التاريخ عند العرب

1 ـ من الشفوية إلى الكتابة

لم يتجاوز العرب شكلاً واحداً من أشكال الاجتماع، وهو ما يعبر عنه بالقبيلة بحكم البيئة الجغرافية التي فرضتها الطبيعة عليهم، فكان هذا الشكل من أشكال الاجتماع هو أقصى ما يمكن أن تسمح به هذه الطبيعة التي يعيشون فيها، لذلك كان شكلاً متسقاً ومنسجماً مع هذا النظام، فطبيعة كهذه، لم تكن تسمح للعرب بالاستقرار ولم تكن تساعدهم إلا أن يكونوا قبائل رحّل ينتقلون حيث الماء والكلأ، هذا الترحال فرضته كذلك طبيعة مهنتهم وهي الرعي، فالعربي لم يشتغل بالزراعة لأن بيئته الصحراوية لم تهيئ له ذلك، لذا كانت دلالة الرعي مرتبطة دائماً بالترحال، ودلالة الزراعة مرتبطة بالاستقرار، فكان العربي منسجماً في حدود القبيلة التي يتصور فيها أنّها ترحل جميعاً وتحل جميعاً، فلم يكن بدأ أبداً التحول من هذا النظام الاجتماعي، الذي ارتبط بالرعي، ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ وبالاقتناص والغزو من حيث إنّه إرث القبيلة، فنشأت عند العرب بنية لاشعورية وهي العصبية، التي شكلت إحدى البنى الرئيسية في إبيستيمي الثقافة العربية وانطبعت في كل أشكال التعبير التي أنتجتها والتصورات والأنشطة الذهنية والعلمية التي انطبعت في اللاشعور المعرفي والجمعي العربي.

من خلال هذا التحديد المنهجي، يمكن أن نقول إنّ نشأة علم التاريخ عند العرب كذلك لم تكن لتتجاوز هذا المعطى الجغرافي والثقافي، لأنّ الإسطريوغرافيا هي حدث ثقافي يرتبط عضوياً بأشكال الاجتماع وأشكال التفسير كذلك، وكل ثقافة أيضاً تمتلك كذلك أشكال التعامل وإنتاج التاريخ.

فزمن القبيلة في الثقافة العربية قبل الإسلام كان زمن الذاكرة وليس زمن التاريخ، زمن الشفوية وليس زمن الكتابة؛ فالأحداث التاريخية كانت تستعاد بالذاكرة والشفوية، «ولا نكاد نجد للعرب في الجاهلية تاريخاً مدوناً باستثناء بعض النقوش على المباني القديمة في اليمن التي تحكي أخبار ملوكهم. . .

لكن العرب كانوا يؤرخون بالأحداث العظيمة والوقائع المشهورة كعام الفيل وأيام العرب ونحوها، التي اختلطت بالقصص والأساطير الشعبية، التي كان شعراء هذه الفترة يوظفونها في شعرهم، وكانت هذه الروايات القبلية تتداول بصورة شفهية»؛ «فكانت هذه الروايات **الأيام** مرتبكة من ناحية التوقيت وهي على العموم لا تخلو من عصبية، وتمثل جانباً واحداً، ثمّ إنها ينقصها التأليف والسبك، وليس فيها فكرة تاريخية، ومع ذلك فإنّها تحوي بعض الحقائق التاريخية»[5].

فترات **الأيام** كان إذاً مرتبطاً بهذه البيئة الصحراوية والبدوية التي كان يحياها العربي، فهو كما يقول ريجيس بلاشير (R. Blachére): «يحب الكلام وسماع النطق الجيد، والبدو تبعاً لنوع معيشهم مدعوون إلى تنمية الميل إلى الفصاحة كما إن حياة الصحراء تساعد على نمو الموهبة الخطابية، وأخيراً إلى جانب هذه العوامل التي تساعد على خلق المواهب، فالبدوي يعمل قليلاً، ويقضي أوقاته في أحاديث لا نهاية لها، التي تجري حول الموقد والتي أطلق عليها القدماء اسم الأسمار»[6].

لذلك كانت الصبغة الشفوية لأيام العرب من ناحية استثمارها في العمل التاريخي غير صالحة لأنّها كانت قابلة للتعتيم والتعميم والنسيان، وهناك الكثير من يشككون بهذا في كتابة التاريخ، ولا يرضون بالمعرفة الشفوية فيه، ومكانة الذاكرة من التاريخ، إنّ الواضح على الأقل أنّ الذاكرة ليست من قبيل التاريخ بالرغم مما قاله بيكون وغيره في هذا الصدد، والسبب في ذلك هو أن التاريخ نوع من أنواع المعرفة، التي تعتمد على الاستدلال والتي نظمت تبعاً لمناهج البحث العلمي. في حين أن الذاكرة لا تقوم على الاستدلال ولا تمت بصلة للتنظيم العلمي»[7]، أما من ناحية أهمية روايات

---

(5) عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، دار المشرق، بيروت 1983، ص 17.

(6) ريجيس بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ص 37 ـ 48 ـ د.ت، ص 68.

(7) كولنجوود، **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1961 ص 346.

الأيام، هي في استمرارها في صدر الإسلام وفي أسلوبها، فأسلوب قصص الأيام مباشر يفيض بالحيوية، وواقعي يختلط فيه النثر بالشعر، وهذا الأسلوب له أثره في بداية علم التاريخ عند العرب[8]. لأنّها كانت تحمل الخبر، بالشعر هو الذي يحافظ على تناقل الخبر وانتشاره وذلك نتيجة لطبيعته الغنائية وموسيقاه، وهذا ما نؤكده من خلال «حكمة» عربية مشهورة: «الخط كلام ميت، واللفظ كلام حي».

فإمكاننا أن نجزم بأنّه لم يكن يتهيأ ظهور التاريخ عند العرب، أو في أي ثقافة إلا من خلال عملية تنظيم شاملة لها، وبالخصوص عندما تمت إزاحة الشفوية وتعويضها بالكتابة مع ظهور الإسلام، نستعيد هنا مفهوم القطيعة الباشلادي الذي استعمله الجابري من خلال سؤال ذي محتوى منهجي عميق، وهو: هل حقق الإسلام بالفعل قطيعة معرفية مع العصر الجاهلي ـ فأهمية السؤال كما يشير هو كذلك ـ بالنسبة إلى دراسة الإطار المرجعي للثقافة العربية لا يرجع إلى مضمونه، بل إلى وظيفته»[9].

سنحاول استثمار هذا السؤال المنهجي في بحث عنصر الانتقال من الشفوية إلى الكتابة، ومن الخبر إلى التاريخ، فالإسلام وبالخصوص بعد هجرة الرسول (ﷺ)، قد عبر فعلاً عن تجاوز وضع ثقافي إلى وضع آخر، فالعربي بدأ يشعر فعلاً وبتأكد بعد حدث ظهور الإسلام يوماً بعد يوم أنّه يؤسس لتاريخ يختلف عن التاريخ الماضي وحتى في تعامله مع هذا التاريخ الجديد.

فنشأة التاريخ عند العرب، إذا ارتبطت أولاً بظهور الإسلام، لأنّه أكد أهمية القراءة في أول آية نزلت على نبي الإسلام(ﷺ)، وفي اعتقادنا أنّ القراءة تمثل الوجه الآخر للكتابة، وهذا ما تؤكده الدراسات التأويلية المعاصرة، مع جورج هانس غادامير (G.H.Gadamer)، وبول ريكور (P.Ricoeur) بالخصوص الذي يقول: «النص هو كل حديث جعلته الكتابة ممكناً لأنّه ما تثبته

---

(8) عبد العزيز الدوري، مرجع سبق ذكره ص 17.

(9) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 ـ بيروت 1991 ص58.

الكتابة هي إذا حديث كان بالإمكان قوله بالطبع، ولكن بالضبط نكتبه لأننا نقوله: التثبيت بواسطة الكتابة يأتي مكان الكلام بالذات... [لأنه] لا يمكنه أن يمنح ثقلاً لهذه الفكرة بالنسبة إلى علاقة مباشرة بين إرادة قول النص والكتابة هي وظيفة القراءة نسبة إلى الكتابة، بالفعل الكتابة تستدعي القراءة»[10].

وعلى هذا فحدث القراءة في الإسلام، استدعى الكتابة، ونتيجة لهذا اختفى نموذج التاريخ الشفوي (الخبر والإخبار)، الذي كان سائداً قبل الإسلام، فالكتابة إذا تحفظ الحديث وتجعل منه وثيقة بتصرف (الذاكرة) الفردية والجماعية معاً، لذا نجد أن الإسلام من خلال القرآن الكريم قد شدد على أهمية التدوين والكتابة، من حيث هذه الأخيرة، تعتبر مؤسسة (Instutution): كان من خلالها مولد التاريخ عند العرب الذي نشأ مع مولد سلطة مركزية جديدة هي: الأمة الإسلامية التي تمثلت في بداية أمرها مع تجربة ـ الدولة ـ المدينة، التجربة التي شكلت: «دلالة فريدة من نوعها ولا تماثلها مع أي تجربة تالية بعدها، تتمثل هذه الدلالة بالتناغم والانسجام الذي لا مثيل له بين الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالتالي الإبداعية التاريخية الضخمة من جهة، وبين القدرة على تمييز (Symbolisation) هذا التاريخ وتساميه وتصعيده أي رفعه إلى مرتبة التعالي»[11].

فالكتابة كمؤسسة، إذاً، ارتبطت بهذا التحول السياسي والاجتماعي والثقافي الذي أحدثه الإسلام في شبه الجزيرة العربية وزحزحته لنظام القيّم ونموذج الاجتماع الذي كان سائداً هناك «فالكتابة ارتبطت بمفهوم الاستمرار، واستخدام التدوين لقهر الإتلاف الذي يلحقه الزمان، والنسيان الذي يسببه التقادم، وذلك لترسيخ المعنى وحفظه من الكلام الذي ينسخ بعضه البعض، لذا ارتبطت النصوص المكتوبة دائماً بالمؤسسات التي تسعى إلى المحافظة والتقليد، كالمؤسسات القضائية والدينية والتعليمية، حيث

---

(10) بول ريكور، ما هو النص؟ ترجمة عبد الله عازار، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 12، 1990 ـ بيروت، ص 66 ـ 67.

(11) محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي بيروت ط1، 1990، ص54.

يكون النص المدون سلطة تحول تلك المؤسسات أن تفرض عن طريقها نفوذها وسيادتها»[12].

إن الانتقال من الشفوية إلى الكتابة والتدوين، قد شكل عنصراً أساسياً في تطور الوعي التاريخي عند العرب، حيث عبر هذا الحدث والقرار المهم عن أزمة الذاكرة العربية المثقلة بالأحداث والتحولات الكبيرة، وفقدت صفاءها ونقاوتها، التي تمتعت بها في المرحلة الماقبل إسلامية التي لها آفاقها الفكرية والاجتماعية المحدودة والضيقة معاً، لذا أصبحت الذاكرة من هذا المنطلق جزءاً من الماضي، ملحقة بالموروث القبلي، وما يحفظه من شعر ومعلقات وأنساب مطولة، واختلطت فروعها وضعفت أصولها عبر الزمن، بينما الكتابة ارتبطت بالدولة والتحولات الجديدة التي حصلت في المجتمع الإسلامي الجديد بالرغم من «أن التاريخ والوعي التاريخي عند العرب لم ينشأ بالضرورة بفعل السياسي، إلا أنّه ولد بالمقابل في إطار انتقال سياسي من فضاء أملس وشاسع هو الصحراء إلى فضاء آخر منظم، هو فضاء المدينة، ومن سلطة القبائل والعائلات المشتتة، إلى سلطة مركزية منظمة، ومن الكلام المفتوح الذي تتميز به الشفوية إلى الكتابة التي تثبت وتحفظ»[13].

هل معنى هذا أن الشفوية استنفدت في المجتمع الإسلامي الجديد؟ هذا ما لا يمكن أن نجزم به، وذلك لأنّ بعض المؤرخين يوردون عن الرسول (ﷺ) أنّه كان ينهى عن كتابة العلم وتخليده في الصحف، خشية اختلاط ذلك بالقرآن، فعن نص لأبي سعيد الزهري: أن الرّسول (ﷺ) قال: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، ومن كتب شيئاً سوى القرآن فليمحه». وذلك للأسباب التي يسوقها ابن عبد البر في قوله تعالى: «ومن ذكرنا في هذا الكتاب»، فإنّما ذهب في ذلك مذهب العرب لأنّهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك، والذّين كرهونا الكتاب، كابن عباس والشعبي والنخعي وقتادة، ومن ذهب مذهبهم وجبل جبلتهم، كانوا قد طبعوا على الحفظ، ألا ترى ما جاء عن «ابن شهاب» أنّه كان يقول: «إني لأمر بالبقيع

(12) عبد السلام بنعبد العالي ـ ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، الدار البيضاء ط1 1990، ص 135.

(13) F.TRIKI-op.cit p. 92.

فأسد آذاني مخافة أن يدخل فيها شيء من الخنا، فو الله ما دخل في ادني شيء فنسيته»[14].

ومن قول ابن عبد البر هذا، يتضح لنا أنّ الحفظ كان أساس العلم الديني أول ظهوره وأنّ الذين رخص لهم في كتابته، هم ضعاف الذاكرة، حتى أن كثيراً منهم كانوا يتخذون الكتابة وسيلة للحفظ، فإذا ما حفظوا هرعوا إلى صحائفهم فغسلوها.

إن مما يمكن استنتاجه في الأخير من هذه المسألة، هو الحضور الكثيف للطابع الشفوي في المادة الخبرية التي نقلت إلى الإسلام دون توقف، ولكن لابد من التأكيد على أهمية القصص الأيامي بجانب علم الأنساب في إثراء المادة الخبرية، التي أعطت الثقافة الإسلامية في بداية نشأتها بعداً تاريخياً قصصياً ارتبط لا محالة بالمجال الديني، ولكنه حمل في ذاته مادة سياسية واجتماعية حافظ بها على الصور القبلية، ودعم بها في الآن نفسه بذور التحول الاجتماعي العميق الذي شهدته الأمة العربية ـ الإسلامية إبان ظهور الإسلام[15].

2ـ من الخبر إلى التاريخ

لقد كانت من أولى المهمات السياسية للرسول (ﷺ) بعد ظهور الإسلام، هو تأسيس نظام يحكم التشتت الذي عرفت به العرب وتأكيد إنسانية الإنسان من خلال إرساء مفهوم جديد للزمن الذي تأكد من خلال نواتين أساسيتين هما: اكتمال الرسالة ونهاية كل أشكال الدين الموحي، فمحمد (ﷺ) هو خاتم الأنبياء، ذلك أن الإسلام لا يعتبر نفسه ديناً جديداً ينضاف إلى قائمة الديانات السابقة عليه، بل كتصحيح لها وبعث النظام فيها، وبهذا يكون الإسلام هو إعادة تأسيس لإيمان قديم موجود في إسلام إبراهيم (ﷺ)، لما لحقه من نسيان.

---

(14) إبن عبد البر، **مختصر جامع بيان العلم وفضله**، طبعة الموسوعات، القاهرة، في عثمان موافي، مرجع سبق ذكره، ص 53 ـ 54.

(15) عبد العزيز الدوري، مرجع سبق ذكره. ص 19.

أما النواة الأخرى هي المشروع أو المضمون السياسي والأيديولوجي والنسق القيمي والأخلاقي الجديد للإسلام نفسه، المشروع والنسق: «المؤسسين على الإيمان [لذا] فالأخلاق اندمجت بشكل عميق في الوعي، لأنها تتجاوز كل أشكال الخضوع أكانت طبيعة قانونية أو سياسية... بينما الأخلاق [التي أتى بها الإسلام] تستند في شرعيتها إلى الوعي الذي يتعالى على كل أشكال السلطة الزمانية وأخلاق الخوف»(16). كل هذا ساعد على تغير الوضع الإيبيستيمي للذات العربية وتمثلاتها المختلفة، فتم بذلك اكتشاف حركية خاصة للطبيعة والإنسان، وإحداث تاريخ خاص للغة والعلوم وللفكر والفلسفة، ما أدى إلى انفجار إيبسيتيمولوجي في استعادة الأحداث التاريخية ومحاولة تملكها وإعطائها صبغة دينك المضمون والنسق الجديدين اللذين أتى بهما الإسلام.

استناداً إلى هاتين النواتين، يمكن إضاءة إشكالية نشأة التاريخ عند العرب وذلك بتحديد أسسه ورؤيته المنهجية وتجلياته في الممارسة العلمية التاريخية؛ فالفكرة التاريخية العربية، من حيث نشأتها كانت في مظهرها الأول نتيجة في تطور الوعي العربي الثقافي والسياسي والاجتماعي، وارتباطه بقيام دولة جديدة أساسها المشروع الأيديولوجي والأخلاقي الذي جاء به الإسلام، الذي حول الشتات الاجتماعي والسياسي العربي إلى بناء محكم ومده بجهاز عمل دقيق وكان يعني [ذلك] تحريراً شمولياً من سيطرة أيديولوجيا العصبيات القبلية لدى العرب، وحتى المؤسسات الإمبراطورية لدى الروم والفرس(17). وذلك بالانتقال من شكل القبيلة ونموذجها الثقافي المتمثل في الشفوية إلى الدولة ونموذجها الثقافي الجديد المتمثل في الكتابة الذي اكتمل مع الدعوة إلى تدوين القرآن الكريم. «إن الثورة الكتابية الأولى التي نشأت في وجه الخطابة نثراً وشعراً، هي كتابة القرآن، فالقرآن نهاية الارتجال والبداهة، وهو بمعنى آخر نهاية البداوة وبدء المدينة»(18).

---

(16) M.ABELLAOUI- Société et religion dans l'islam d'aujourd'hui- les implication conceptuelles- thése dactylographié- université PARIS 1-SORBONNE T2 1991 p. 521.

(17) F. TRIKI-op.cit P 94.

(18) أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج3 ـ صدمة الحداثة، دار العودة بيروت ط4 1983.

إذاً فالمحدد **الأول**، والأساسي هو السياسي، أي المرور من أيديولوجيا القبلية والبدوية المشتتة القائمة على الصراع، إلى أيديولوجيا منظمة وموحدة وخصوصاً مجندة، والمحدد **الثاني** تمثل في التحكم في الفضاء والمكان وتنظيمه طوبوغرافيا من خلال الطرق التي دشنتها جيوش الفتح الإسلامي وحروبها التي ساعدت على تمشيط الأقاليم الجديدة للدولة الإسلامية الفتية، والمحدد **الثالث**، هو الرؤية الجديدة للزمن التي ستفتح مجالا إبستيمياً آخر، المجال الذي سيؤكد تاريخية الإنسان العربي وقد أصبح مسلماً(19).

فالعامل السياسي لم يكن يعني بالنسبة إلى الجماعات الداخلة في الإسلام سوى أن تصير أمة وبالتالي أن يكون لها تراث متميز وأن تصاغ كجماعة منسجمة في الممارسة والوجدان، والنموذج الضابط لها هو النبي(ﷺ)، لذا كان عليها بالضبط أن تعرف ما كانت عليه أفعاله وأقواله، لأنّ عليها أن تخلدها في ممارستها كنموذج تعول عليه العصور المتغيرة والجماعات المتميزة ومن أجل ذلك وجب جمع الأخبار لكل ما تعلق بأقوال النبي (ﷺ) ومغازيه، والخبر لفظ مرادف للتاريخ في الثقافة العربية الإسلامية، ومدلوله الأصلي هو مجموع الأخبار المتعلقة بحياة الرسول (ﷺ)، ما يدل على أنّ التاريخ العربي انكب أساساً على تسجيل حياة النبي(ﷺ) وما أحاط بها؛ فالمحدد السياسي هو محدد متضافر (Surdeterminant) بحسب الدراسات التحليلو ـ نفسية الجديدة ـ مع المحددين الأخيرين: التحكم في المكان والرؤية الجديدة للزمن بحيث يندمجان في بعضهما البعض، ويبرز أن من خلال مفهوم «الأمة» الذي جاء به الإسلام، وقد تركزت هذه الفكرة في المدينة مباشرة بعد هجرة الرسول (ﷺ)، وسنرى إلى التمفصل المهم الموجود بين فكرة الأمة وحدث الهجرة، وما سينجم عن هذه الأخيرة من نتيجة مهمة تمثلت في القرار التاريخي للخليفة الثاني عمر بن الخطاب(رضي الله عنه)، وذلك بدعوته إلى اعتماد نظام توريخ وتوقيت إسلامي، فكانت بداية هذا النظام من حدث الهجرة نفسه.

من خلال ما تقدم، يمكن الاستنتاج أن العرب قد وعوا جيّداً الأهمية السياسية والبنيوية الكبيرة للهجرة، فنظام التوريخ هذا، قد أدى دوراً ليس

---

(19) بصدد هذه الفكرة، أنظر بشكل موسع: F. TRIKI-op cit pp. 32-35.

باليسير في نشأة الجراثيم الأولى للفكر التاريخي العربي ـ الإسلامي، وذلك بإعطائه معلماً متميزاً إلى «أمة» التي تملك: «تاريخ».

يلاحظ الأستاذ فتحي التريكي ملاحظة مهمة بشأن فكرة «الأمة» التي تكونت في يثرب التي ستتحول إلى المدينة في ما بعد: اقتصادها المؤسس على الزراعة، وهي نشاط اقتصادي جد مستقر، يقتضي شكلاً آخر لتسيير السلطة فيها، عكس الاقتصاد الذي كان سائداً في مكة والقائم على التجارة والحج والمعارض؛ فالهجرة إذاً تسجل لحظة كبيرة في تكون الأمة الإسلامية، من خلال تأسيس عقد «للمواطنة بين المؤمنين، المهاجرين والأنصار، فالمواطنين الجدد لا يستطيعون الخضوع إلا لسلطة واحدة وإلى أمر واحد وهو الرسول (ﷺ) قائد هذه الأمة، فسلطة القبيلة انحلت، وتقاليد الجاهلية حيّدت وتقلصت، فهذا العقد المؤسس حول العلاقات بين العرب ووجه الممارسات الاجتماعية والسياسية إلى تقوية أواصر هذه الأمة ومحاولة توسيعها»[20]؛ فالمحدد السياسي محدد مهم في نشأة التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بتأسيس أيديولوجيا جديدة لدولة جديدة، فكل هذه العوامل استطاعت أن تحدث نقلة في حياة العربي ضمن مشروع «الإسلام»، وكل الأفكار التي أسست لهذا المشروع، كدعوته للعالمية وتحديد موقعه من الحضارات والأديان الأخرى، واندفاع حملة الدين الجديد نحو آفاق بعيدة في العالم، هو ما جعلهم يحتكون بأمم وثقافات أخرى، ما دفع بالمسلمين، وقد وجدوا أنفسهم في مستوى أحداث التاريخ الكبرى إلى الاهتمام بالتاريخ، وكان بديهياً أن يكون العلم الجديد هو الحدث الأكبر الذي كان أصلاً لكل ما سبق: أي ظهور الإسلام وشخصية النبي(ﷺ)، ذلك أن هذا الحدث هو الذي جعل المسلمين «أمة» ومكنهم أن يؤدوا الدور المهم الذي لعبوه في التاريخ»[21].

إن حدث الإسلام كان يعبر بوضوح عن الوجه الجديد الذي سيعرفه

---

(20) TRIKI-op cit 109.

(21) علي أومليل، الخطاب التاريخي. دراسة لمنهجية إبن خلدون، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء 1984. ص 15.

العرب ومن بعدهم الشعوب التي ستعتنقه، ضمن هذه الأمة التي انصهر فيها الأفراد من كلّ جنس بفضل هذا الدين الجديد الذي كسر العصبية المحمية بنظام القرابة المحدد والمنتج لهرمية المجتمع الجاهلي، بما يتضمن من علاقات اقتصادية ومعايير سلوكية. . . فلقد حملت الرسالة، إبان البعثة، الدعوة إلى قلب الانتماء لدى العربي، من الولاء للعشير الابتدائي إلى الولاء للعشير الثقافي، وذلك بقلب رابطة الرحم باعتبارها هي البيت والمجتمع والثقافة، إلى الانتماء لمشروع ألهنة الإنسان، أي جعل الإنسان بقدر ما هو مولى للإله فهو ولي على ذاته، وبالتالي «جعل المجتمع بقدر ما يكون مولى لأولياء إليه بقدر ما يكون مولى لذاته، وبذلك تحددت المعقولية الأولى للسياسة من خلال مفهوم الولاية»[22].

اتجه المسلمون لتسجيل الأحداث المتعاقبة والمتسارعة التي عرفتها بلاد العرب وغيرهم بعد الإسلام، وذلك عبر آلية «الإخبار» بدلاً من التاريخ، والذي يلاحظ أن لفظ تاريخ لا يوجد في ما يعرف من أدب جاهلي كما لا يوجد في القرآن[23]، لهذا لم يكن التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية في بداية نشأته «علماً للواقع، بل معرفة بخبر عن الواقع، فكتابة التاريخ إخبار وإعلام عن الحادثات الماضية»[24]. فاستعملها العرب لمعنى التاريخ وتعني الربط والتقييد، والبحث والفحص، فكلمة «خبر» تعني قبل كل شيء السرد والإخبار، فالسارد والإخباري (المؤرخ)، لا يعنى بصحة الأخبار التي يرويها، وقد يدخل فيها الغريب والهامشي، في هذا المجال يقول والتر.ج.أونج «في الثقافات الشفاهية، يدخل القصاص كذلك عناصر جديدة إلى القصص القديمة، وتأخذ الأسطورة في الصور المتباينة عدداً يتناسب مع عدد مرات روايتها ويمكن أن تكرر الرواية بلا نهاية»[25]. والإخباري كذلك لا يصف ولا

(22) مطاع صفدي ـ الرسالة بين أيديولوجيا واليوتوبيا، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد 14 ـ 15 ـ بيروت 1981، ص17.

(23) علي أومليل ـ مرجع سبق ذكره ـ ص17.

(24) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية**، دار الطليعة ط1 1983. بيروت، ص 12.

(25) والتر.ج أونج، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن النبا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ص 104.

يحلل، والإخبار باختصار خطاب تاريخي هزيل وفقير، ولأنه لا يهتم إلا بحدث واحد، وحسب روزنتال: «الخبر له ثلاثة معالم أساسية، **الأول**، هو استقلال موضوع الخبر وعدم ارتباطه بسبب معين، وله صفة الإخبار فقط، لأنه لا يحتوي على صفة سببية أو منطقية، **أما الثاني**، ويتمثل في بنيته الحكائية القريبة من قصص الأيام التي عرفها العرب قبل الإسلام، **والثالث**، هو تجذر رواية الأخبار في الأدب لما يحتويه من أشعار تكون في بعض الأحيان بعيدة عن وصف رواية الخبر نفسه»[26].

وأخيراً وليس آخراً، إن آلية الإخبار تدل على التواصل الموجود على مستوى البناء الحكائي والسردي للشكل القديم الذي عرفته المنطقة العربية قبل الإسلام، ذلك أن التاريخ لن يولد ويتطور، إلا بإحداث القطيعة مع الرواية الشفهية للخبر، وذلك بوضع نهاية لسلسلة الأحداث، وذلك بتنظيمها زمنياً ومنطقياً، فنشأة الحوليات مع تاريخ الطبري، والدراسة العلمية والاجتماعية مع المسعودي، والتنظير للتاريخ مع ابن خلدون... مع هذه القطيعة وهذا التغيير الذي حصل على مستوى المفاهيم الجديدة، انفتح حقل علمي جديد للبحث بالنسبة إلى للمؤرخين المسلمين.

لا يعني البتة أن التاريخ، قد أصبح علمياً مباشرة بعد انفصاله عن الخبر، ولكن هم تأسيس نظرية للتاريخ، من حيث هو موضوع، وذلك بإرساء شبكة من المفاهيم النظرية يعتمد عليها في ممارسة هذا الموضوع؛ فموضوع «العصبية» مثلاً كمفهوم يتكئ عليه الباحث أثناء دراسة تغير الأحوال وتبدلها في مجتمع معين... وهذا ما حدث مع ابن خلدون ويظهر بشكل جلي في تحديده لمفهوم التاريخ «إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال... إذ هو في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول... وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق...»[27].

---

(26) فرانز روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، مطبعة العاني، بغداد 1963، ص 93.

(27) إبن خلدون، **المقدمة**، تقديم جمعة شخية، الدار التونسية للنشر تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص 30.

فالدراسات المعاصرة، أثبتت خصوصاً مدرسة التاريخ الجديد، ودروس بروديل (F.Braudel) المنهجية، أحد أقطابها البارزين الذين توصلوا إلى القول بالتحديد النظري نفسه، لموضوع الحدث التاريخي مثل ابن خلدون تماماً، فالحدث لدى بروديل: «يتركب من سطح وعمق، لأنّ التاريخ في أدنى وأبسط تعريفاته وأرقاها في الوقت نفسه هو المفهمة (Conceptualisation)، أي النظرية كما قال ابن خلدون في التعريف السابق للموضوع النظري للتاريخ، وهو النظر إلى الحدث التاريخي ليس في مباشريته الساذجة والظاهرة، بل في غيابه واختفاءاته التي يمارسها، وذلك لأن الحدث التاريخي يتركب من سطح وعمق، من حضور وغياب: فالتأسيس الجديد للتاريخ، لا ينحصر في اكتشاف الميكانيزمات التي تفسر التاريخ، وإنّما يكمن في تفسير اللاحدثي (Le non-Evenementiel) وصياغته صورياً. . . وذلك أن المفاهيم هي التي تميز التاريخ عن الرواية التاريخية، ذلك أن الكاتب السارد ينشئ الواقع أو يعيد بناءه، فإنّ المؤرخ يعطي مقابله المفهومي. . . فالصياغة الصورية هي عماد المنهج التاريخي الجديد مقابل النزعة الأدبية أو الطموح الوضعي»[28].

إذاً كيف تكونت الأسس المعرفية والمنهجية، للممارسة التاريخية في الحضارة العربية ـ الإسلامية؟ وما هي مبررات تحول التاريخ من الكتابة الخبرية إلى الممارسة النقدية؟

إن التاريخ كما نشأ في الثقافة العربية ـ الإسلامية لا يعرف حداً لموضوعه، فكان شديد التنوع، فنجد تبيان هذا التنوع في كتاب تراثي له قيمة متميزة وهو كتاب **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، لصاحبه شمس الدين السخاوي، الذي حاول من خلال كتابه هذا، ضبط مواضيع وميادين الممارسة التاريخية، فهو حسب تصوره يبحث في الإنسان وفي الأشياء على حد سواء، بمعنى أنّه يضم كل الممارسات التي تتصل بالإنسان سواء كانت بيولوجية مثل الحمق أو البرص، أو اجتماعية أو دينية أو اقتصادية، كما يضم في الآن نفسه كل ما يتصل بالطبيعة من مظاهر وأحداث، وقد أكد السخاوي على ذلك مبيناً أن المادة الخبرية للتاريخ لا تتصل بالأحداث الإنسانية

(28) P. Veyne/_ *l'histoire conceptualisante*. op cit pp. 68.72.

فحسب، بل تشتمل على المحيط الطبيعي بأكمله، لذلك سيجعل هذا الثراء الدلالي (Polysemique) من التاريخ، حقلاً مرتبطاً بكل الممارسات الخطابية الأخرى مثل الفقه والأدب.

يسوق السخاوي في كتابه هذا ـ وهو أصلاً كتاب يريد من خلاله الدفاع عن التاريخ وتقريظه ـ الدلالات والمعاني المختلفة لكلمة تاريخ «التاريخ في اللغة، يعني إعلان الوقت، نقول، أرخت وورخت، ويعني ذلك تاريخ كتابته، وهو بهذا تعريف للوقت، والتوريخ مثله، يقال أرخت وورخت وقيل اشتقاقه من الأرخ بفتح الهمزة وكسرها وهو صغار الأنثى من بقر الوحش، لأنه شيء حدث كما يحدث الولد، وفي المعنى الثاني يدل على النهائية كاكتمال وهدف الشيء أو الحدث»[29]. وفي الاصطلاح يعني التاريخ، التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من موالد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح، وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم، في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة، من ظهور ملمة، وتجديد فرض، وخليفة ووزير وغزوة، وملحمة وفتح بلد، وانتزاعه من متغلب عليه وانتقال دولة وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء، وغير ذلك من أمور الأمم أو قنطرة أو رصيف أو نحوها، مما يعم الانتفاع به ومما هو شائع مشاهد، أو خفي سماوي، كجراد وكسوف وخسوف، أو أرضي، كزلزلة وحريق وسيل وطوفان وقحط وطاعون وغيرها من الآيات العظام والعجائب الجسام.

والملاحظ أنّ هذا المعنى الثالث والاصطلاحي، هو الذي يحدد بشكل واضح مجال الممارسة التاريخية مبرزاً تقريباً كل حدود هذه الممارسة والفكر التاريخي، والحاصل أنّ التاريخ، «فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت، بل عما كان في العالم، وأما موضوعه فالإنسان والزمان ومسائلهما وأحوالهما المفصلة للجزئيات، تحت دائرة الأحوال العارضة

(29) السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، حققه وعلق عليه فرانز روزنتال. ترجمة صالح أحمد العلي، مطبعة العاني، بغداد 1963، ص15.

الموجودة للإنسان وفي الزمان وأما فائدته فمعرفة الأمور على وجهها»[30].

وهكذا يكون التاريخ عند السخاوي ليس سرد الأحداث التاريخية الماضية ومعرفتها فحسب، بل يكون التاريخ أيضاً نقداً وتحليلاً وبحثاً متواصلاً.

والملاحظ أنّ هذا التنوع والثراء الدلالي في معاني لفظ تاريخ يرمز إلى أهمية الفكر التاريخي عند العرب، وتداخل معطياته ومجالاته منذ ظهور الإسلام وارتباطه بكافة أشكال التعبير الثقافية العربية والإسلامية التي عرفها العرب قبل وبعد ظهور الإسلام وبالمناهج والثقافات المجاورة، هذا ما أراد تبيانه السخاوي في تقريظه للتاريخ والممارسة التاريخية وتبيان حدودها واهتماماتها.

إذاً كيف تم الانتقال من الخبر إلى التاريخ وما هي مبررات هذا الانتقال والتحول؟ لقد استعمل المسلمون كلمة خبر لمعنى التاريخ وهي تفيد الربط والإخبار وكما تقيد البحث والفحص والعلم، والخبر هو أقدم صور علم التاريخ العربي ـ الإسلامي، يرى روزنتال «أن الخبر هو الوصف الشامل لحادثة واحدة لا يزيد طولها عادة على بعض صفحات، وهي استمرار مباشر لقصص الأيام»[31]. ومن المفيد أن نذكر بأنّ الكتابة الخبرية لها ميزاتها الخاصة عند العرب تتحدد بحسب روزنتال في ثلاثة مظاهر هي:

أ ـ يمثل الخبر قصة قائمة بذاتها ولا تحمل الإشارة إلى مادة مكملة لها، ومعنى ذلك أنّ الكتابة الخبرية لا تتصل بالمادة الخبرية، إذ يستحيل التثبيت في الصلة الزمنية والسببية بين خبرين أو أكثر، «إنّ وضع الخبر الواحد، بجانب الخبر الآخر (ما لم تكن هذه الروايات متباينة عن القصة نفسها) يدل أحياناً على انتقال التركيز التاريخي من منطقة جغرافية إلى أخرى، ويدل على تقدم الزمن، وفي هذه الحالة تكون الفترات الزمنية محدودة في الطول، بالرغم من أنّه كثيراً ما يراعى فيها استمرار الترتيب الزمني»[32].

ب ـ أما الميزة الثانية، فهي تهم أسلوب تقديم الحادثة التاريخية، فالخبر

(30) السخاوي ـ المصدر السابق ـ ص17.

(31) فرانز روزنتال ـ مرجع سبق ذكره ص 95.

(32) روزنتال ـ المرجع السابق ص96.

كثيراً ما يأتي في صورة قصة مروية يتغلب عليها أسلوب الإثارة والتشويق على أسلوب اكتشاف الوقائع والحقائق، يضيف روزنتال قائلاً: «إنّ هذه الخاصية للخبر كانت من حيث العموم الأداة الرئيسية لرفع علم التاريخ الإسلامي المتأخر من صنف «الحوليات الجافة» ولإثارة الاهتمام بالتاريخ عند الشبان والشيوخ ذوي الثقافة العامة»[33].

ج ـ أما الميزة **الثالثة**، المميّزة للخبر بحسب روزنتال، فتتمثل في الاستشهاد بالشعر الذي أضحى قاعدة في أسلوب تقديم الخبر وصياغته، ولعل هذه الظاهرة الأخيرة هي علاقة اتصال الشكل الخبري ومادته بالأصل الجاهلي المتمثل في الصورة الأدبية الشفوية لقصص **الأيام**، وروزنتال نفسه يؤكد ذلك قائلاً «لقد ثبت الأصل الجاهلي لصورة الخبر، ولابد أن صورته الشفوية قد نقلت إلى الإسلام دون انقطاع»[34].

ولابد من التأكيد أخيراً، على أهمية القصص الأيامي إلى جانب الأنساب[*] في إثراء المادة الخبرية التي أعطت بداية نشأتها بعداً تاريخياً قصصياً ارتبط لا محالة بالمجال الديني، لكنه حمل في ذاته مادة سياسية واجتماعية حافظ بها على الأشكال والصور القبلية، ودعم بها في الآن نفسه بذور التحول الاجتماعي والسياسي العميق الذي عرفته الأمة العربية ـ الإسلامية إبان ظهور الإسلام.

3ـ مؤسسة الفقه والكتابة التاريخية

الكتابة التاريخية كأي كتابة في فروع المعرفة الإنسانية الأخرى، تتأثر تأثراً مباشراً بالتطورات الفكرية والسياسية والحضارية، لأي مجتمع من المجتمعات وهي كذلك تتأثر بالانتكاسات السياسية والحضارية التي يمر بها هذا المجتمع أو ذاك.

---

(33) روزنتال ـ المرجع السابق ص96.

(34) روزنتال ـ المرجع السابق ص 97.

(*) الأنساي: هي سلاسل أسماء تدعو لها الحاجة الاجتماعية للتعارف والتمايز، وهي في الواقع التاريخ الأنثروبولوجي التقليدي.

فالكتابة التاريخية بالدرجة الأولى هي شكل من التطور التقني والتنظيم الثقافي الذي يحصل في حضارة ما؛ فالتاريخ باعتباره إنتاجاً ثقافياً، فمن البديهي جداً البحث عن شروط إمكان نشأة التاريخ في كل أشكال الثقافة الأخرى، وذلك بدراسة القطائع المختلفة التي تحدث في تطور ثقافة ما بجميع أشكالها وأنواعها لأنّ التاريخ يحدث معها علاقات وذلك بالتأثير والتأثر، على مستوى تنظيم المعارف وتنظيم الأحداث وتوثيقها. . .

لذلك كان من المفيد جداً ونحن نبحث في تشكل مفهوم التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية، أن ننقب عن علاقات الأشكال الثقافية بكل ما تحمله كلمة ثقافة من معنى: دين، فلسفة، أدب، لغة. . . والتاريخ خصوصاً في المناخ الجديد الذي عرفه العرب بعد الإسلام ـ لقد رأينا كيف أن الإسلام قد أحدث تغييراً سياسياً ودينياً وحضارياً كبيراً، وجلبت حركة الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً نتائج مثمرة في شتى المناحي خصوصاً الحضارية منها، أبرزها توسيع أفق الفرد العربي حضارياً بعد أن تحطمت الحدود السياسية الساسانية والبيزنطية، فجعلته وجهاً لوجه أمام تحديات حضارية قوية صار لزاماً عليه إمّا أن يختار بين البقاء والركون لفعالية الحضارات القديمة ونشاطها في المناطق التي فتحها، أو التحفز نحو الإبداع والتجديد، فكانت إسهاماتها الكبيرة في مجال العلوم العقلية والنقلية الدليل الساطع على اختياره الطريق الثاني.

فالعلوم العربية ـ الإسلامية كما لاحظ الكثير من الباحثين في الفكر الإسلامي، نشأت لتكون خادمة للنص شكلاً ومنهجاً، نصاً ومضموناً، إنّها علوم نشأت له ومن أجله وحوله، فالتفسير والنحو وعلم الكلام والحديث والفقه وأصوله. . . علوم نشأت لفهم النص القرآني ولتأويله بما يخدم الأهداف المسطرة بوصفه دستوراً ودليلاً للعبادات والمعاملات والسلوك وعلاقات الأفراد والجماعات داخل الأمة.

وقد انطبع المنهج الذي اتبعه تلك العلوم بطبيعة نشأتها، كما إن مجموع الطرق التي اعتمدها الفقهاء والنحاة والمتكلمون في تناول مختلف قضايا العقيدة، كانت طرقاً واحدة، لأنّ الحياة العقلية والفكرية الإسلامية الأولى كانت حياة متصلة مستمرة مركزها نص محاط بالقداسة والحماسة والتقدير وذلك لحفظه من التحريف، ولعل الحافز الأساسي على نشأة العلوم العربية ـ

الإسلامية هو التدوين، ولم يكن التدوين يعني سوى محاولة لتحصين النص الديني، فكان القرن الثاني للهجرة هو القرن الذي اكتملت فيه عملية التدوين، وقد اتخذ التدوين صورة جمع للعلوم العربية من أجل حفظها من الضياع، مع تبويبها وتصنيفها كي يسهل تداولها وتناولها والرجوع إليها، فالأمر إذا يتعلق بجمع شتات من المعارف والعلوم العربية الإسلامية صورة النظام عليها عن طريق التصنيف والتبويب والتفريغ، بصورة أدت إلى أن أصبح كل منهم يشكل فناً أو علماً، شبه مستقل بنفسه، وكان يراد بالعلم أساساً: الحديث، والتفسير والفقه وهي كلها علوم كانت تعتمد على آلة أو فن مساعد لها هو علم اللغة ثم المغازي والأخبار والطابع المميّز لهذه أو تلك: أنها مرويات[35].

فطبيعة نشأة التاريخ عند العرب والمسلمين إذاً هي طبيعة دينية، لذا كان التاريخ خبراً، كما إن الحديث والقرآن والشعر خبر، لذلك كان يسمى التاريخ بعلم الخبر ويتوازى هذا الاندماج المفهومي التام للتاريخ في الإطار الأوسع للخبر مع إدماج سوسيولوجي ثقافي للفاعلية التاريخية في الإطار الأوسع للثقافة العربية ـ الإسلامية، فليس ثمة مؤرخون محترفون في الثقافة العربية ـ الإسلامية، ذلك شأن جميع الثقافات غير البورجوازية... [لأنه] لم يكن للتاريخ مؤسسة اجتماعية وثقافية خاصة، كما كان للفقه مثلاً، من مدارس وأوقاف ومذاهب ومرتبات وآليات تنفيذية من قضاء وغيره، ولم يكن للتاريخ نظام نموذجي علمي يفصله عن غيره... بل هو عندما كان يرام الدفاع عنه وتثبيت فاعليته العلمية كان يرد إلى الفقه والحديث، وغيرهما من العلوم بما هو آلة وخادم لها[36]. وهذا يعني انعدام حدود للتاريخ ما يجعل لمجال أخباره تكاد تكون لامتناهية، واللامتناهي هذا يندرج بدوره في باب انقسام التاريخ إلى مطالب دون أن يكون له موضوع يحده.

فالتاريخ بحسب التعريف الأكثر اتساقاً ومنهجية في الثقافة العربية ـ الإسلامية، هو صنف من علوم الخبر التي تتضمن أيضاً السير والقصص والأنساب والآثار: فهو علم أدبي بما ليس شرعياً، يتناول الأعيان في نثر

(35) سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية ـ الإسلامية، دار الطليعة ط1، 1990، ص 06 ـ 07.

(36) عزيز العظمة ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 14.

متتبع بحسب المعنى دون اللفظ، أي أنه لا يؤدي بالضرورة إلى عمل من أمر ونهي وما إلى ذلك، ولكن كونه غير شرعي لا يبطل من فاعليته في الشرع، فإنّ الشرع بحد ذاته يبتني على أخبار هي، وإن كانت ذات فحوى إنشائي كخطاب الشرع كما نراه في القرآن الكريم والحديث والإجماع، تظل أخباراً.

حتى أن التاريخ لا يظهر داخل التصانيف التي وصفها المسلمون للعلوم، فالتاريخ غائب عنها تماماً، وإن حضر فهو مساعد للعلوم الدينية؛ فالتاريخ كما قال المسعودي، «كل علم من الأخبار يستنبط، تبتنى عليه الأقيسة ويستشار منها الفقه ويحتج بها أهل المقالات وتوجد فيها أمثلة الحكماء وتلتمس منها سياسة الملوك والحرب».

فالمسلمون ابتدأوا بالتصنيف الأرسطي للعلوم، وتصنيف أرسطو كما هو معلوم يبدأ بالمنطق آلة العلوم، ويقسمها أرسطو إلى:

1 ـ العلوم النظرية: (الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضيات).

2 ـ العلوم العملية: (الأخلاق والسياسة والاقتصاد).

3 ـ العلوم الشعرية.

وبهذا يلاحظ علي أومليل، أنّ علم التاريخ لا يرد في تصنيف أرسطو، وحين سيتبنى الفلاسفة المسلمون هذا التصنيف فهم بدورهم سيغفلون التاريخ على الرغم من أصالته كعلم عربي ـ إسلامي لأنّ «التاريخ. . . من إبداع العرب، ولقد فشلت المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية يونانية أو فارسية، على غرار ما كشف عنه المثقفون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام»[37].

هذه إشارة إلى وضعية «التاريخ» في الثقافة العربية الإسلامية إلى جانب الفلسفة وعلم الكلام فحسب، أما الوضعية الإيبيستيمولوجية لعلم التاريخ في هذه الثقافة ورؤية الفلاسفة المسلمين إلى هذا العلم، لا تعكس الوضع

(37) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار التنوير، بيروت ط1 ـ 1983، ص 79.

الحقيقي له، والسبب في ذلك هو اعتماد نظام يوناني في ترتيب للعلوم له منطقه الخاص وأسسه الإبيستيمولوجية والفلسفية المحددة على عكس مجموع العلوم كما مارسها العلماء المسلمون بالفعل، ومن أجل هذا بالذات فقد أنشأ هؤلاء العلماء طريقة أخرى في التصنيف هي أقرب إلى ممارستهم الحقيقية للعلوم، وهكذا فقد أصبحوا يقسمون العلوم إلى قسمين:

الأول، العلوم الأصلية، أي المختصة بالعمل الإسلامي، أي العلم الديني وكل ما يعد مدخلاً له من علوم، وسموها بـ العلوم الشرعية، أو العلوم النقلية.

والثاني، العلوم الأجنبية، (الدخيلة) وتشمل إعادة سائر العلوم الفلسفية وسموها بـ العلوم الفلسفية أو العلوم العقلية.

فالعلوم الشرعية تشمل الفقه والكلام والنحو والأدب والشعر والتاريخ ويطلق عليه عادة «الإخبار»؛ العلوم الأجنبية وهي العلوم التي تشملها الفلسفة، وتقسم حسب أرسطو إلى علوم نظرية وأخرى عملية[38].

يمكن الاستخلاص مما تقدم، أن مكانة التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية، لا تعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل النشاط العلمي كما مارسه العرب، فهذا العلم قد نما نمواً هائلاً في بلاد الإسلام، ولكن دون فائدة أن يحول إلى نظرية، فالمسألة لم تكن يسيرة لمؤرخي الإسلام بين ممارسة التاريخ والتنظير له. ولم يتحقق هذا إلا مع ابن خلدون وذلك لارتباطه من حيث هو آلية (الخبر والإخبار) بعلوم الفقه والسيرة من جهة، وبالتمثلات الجديدة التي أفرزها الدين الإسلامي داخل صيغة نسقية واضحة لصيرورة التاريخية ولتسلسل الأحداث منذ الخلق حتى يوم القيامة مروراً بحلقات ظهور الأنبياء وما واجهوه من مشاق، إلى الأنساب والأشراف والملوك من جهة ثانية. فلم تعد المادة التاريخية قائمة بذاتها ومستقلة لا تحتمل الإشارة إلى مادة مكملة لها، بل أضحت مرتبطة بهذه النسقية: الخلق والقيامة، البداية والنهاية: «البدء والتاريخ»[*] ومرتبطة من ناحية أخرى بجهاز أيديولوجي متكامل فيه الوعظ

---

(38) علي أوليل ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 45 ـ 46.

(*) عنوان كتاب: «المقدسي» كتاب البدء والتاريخ.

والدعوة والدعاية، من خلال البعد الزمني الجديد الذي قدمه الإسلام إلى العرب، تمثل بشكل كثيف في الرموز الجديدة من خلال الزوج: الدين والأيديولوجيا، الذي ربط به الإسلام الواقعة التاريخية، وكذلك إلى المادة التاريخية التي قدمها القرآن (القصص) جعلت من المفسرين يرغبون في معرفة تفاصيلها لفهم مقاصدها، وعن هذه الممارسة يقول شاكر مصطفى إنّ «ما أجمله القرآن الكريم من ذلك القصص فتحت باباً من أبواب المعرفة الدينية دخل منه التاريخ، ودخل كرديف ديني شرعي لعمليات التفسير القرآني»[39].

إن حضور التاريخ في الفقه، والفقه في التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية، هو أنّ الخطاب التاريخي كان دائماً يحاول الانغماس اللاواعي في هذا النموذج الفقهي الديني ويحاول محاكاته، يشكل حقيقة تاريخية ومنهجية لا مجال لإنكارها، ذلك لأنّ هذا النموذج الفقهي/الديني كان ذا سلطة رمزية كثيفة تمارس على الإخباري أو المؤرخ / الفقيه من خلال أنماط التصور والإدراك والتمثلات التي تفرضها تلك السلطة.

4 ـ سلطة الوحي وتمثل التاريخ

إنّ الإسلام كنظام ثقافي وديني جديد وكممارسة، قد أدى دوراً كبيراً ومحدداً في توجيه الأمة الإسلامية الناشئة، وألقى بحسب عبارة هشام جعيط، عن طريق حركة الفتح الإسلامي، بالشعب العربي في المجتمع التاريخي [وذلك بإزاحته لبعض الأنظمة الثقافية والممارسات الاجتماعية، وتطويره لأخرى] فحطم عزلته التي جعلت منه شعباً برابرياً أقصي عن المغامرة البشرية وكذا التزامه بالدفاع عن هذه الأمة داخل وخارج شبه الجزيرة العربية. «ذلك أن الإسلام لم يقتصر على أن يقوم بدور رئيس كرائد للعربي يرشده للتمدن مؤكداً مبدأ الدولة، وباعثاً على ثورة ذهنية، بل على إبراز أمة عربية»[40]؛ فالتاريخ في هذا الوضع، هو تاريخ هذا الالتزام، من

---

(39) شاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون**، ج1 ـ دار العلم للملاسين، بيروت، ط3 1983، ص 60.

(40) هشام جعيط، **الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي**، دار الطليعة ـ بيروت ط1 1984، ص 26.

بدء الخليقة حتى نهاية العالم (القيامة) ـ حسب المؤرخين المسلمين الذين لا يظهر في تواريخهم سوى هذا التاريخ، وحتى في ممارسة هذه الفاعلية الثقافية (الخبر/التاريخ)، كان يتخذ نمطاً خارج الممارسة التاريخية نفسها، لأنّه كان يتخذ منه موضوعاً ثقافياً مساعداً في مناهج الدراسة الدينية كما رأينا، وكان قد فرض هذا التصور من خلال المصدرين الأساسيين للسلطة والتشريع وهما: القرآن والسنة، من خلال الخطاب الإبلاغي المجند اللذين كان يحملانه، باعتبارهما: «أيديولوجيا»: الأمة الجديدة، فالقرآن كخطاب مجند كانت له وظيفة إشعار الفرد المسلم إلى الانخراط المطلق في هذا الخطاب والتماهي به للتغيير من أنماط سلوكياته وعلاقاته وضرورة ترتيبها بينه وبين غيره، وبينه وبين الطبيعة والعالم.

فالقرآن من خلال حدث الوحي (Revelation) كخطاب مقدس شأنه شأن كل الخطابات المقدسة الأخرى، كان يحاول أن يتجذر في راهنية وسلوك كل البشر الذي يتمثلون هذا الخطاب، ويختلط بممارستهم الاجتماعية والدينية والسياسية ويحضر في الخطاب المرافق لهذه الممارسات، ومن خلال فاعلية «الإيمان» التي كان هذا الخطاب يحث جموع الناس الداخلة فيه أن يتحلوا بها، ويدعوهم بها كذلك في أكثر من موضع، فكان الإسلام بذلك يستمد قوته وحضوره من مسيرة الترسيخ هذه. «وهذا ما لم يفهمه المؤرخون العاديون والمستشرقون الذين لم يولوا أهمية إلا للبنى القائمة والذين لم يطلعوا على كل الجمال وكل العظمة التي اكتساها هذا العمل الاستثنائي الممزوج بالنفس القوي الذي أقر الإسلام فعلاً، وليست توجد قاعدة للمجهود العلمي والنظري الهائل، ولا للنشاط الفكري الحامي للقرون الإسلامية، إلا في الوحي أي في هذه التجربة لذلك الإنسان الذي فك رموز الإلهي في قلبه»[41].

فالوحي بالنسبة إلى المسلمين جميعاً، هو ضمان متعين للحضور الدائم لله في العالم وفي التاريخ؛ «فالوحي دائم ومتعال ولا نهاية له ولا ينحصر في الفهم البسيط للنص في آنية أو في وضعية محددة، فالله يتواجد عبر كلامه

(41) هشام جعيط ـ المرجع السابق ص 122.

رغم لازمانية هذا الأخير، ذلك لأن خطاب الوحي، خطاب موجه للفرد كما للجماعة. . . فبالوحي يتجلى الله بصورة دائمة عبر التاريخ، فالله حاضر موجه لأنّه ترك أثراً مكتوباً يعبر عن هذا الإنوجاد في الرسالات التي بعثها كل مرة لكن عبر كلامه الذي هو «معطى وغير معطى» والذي يقتضي جهداً لكي يعاد دائماً بحمولته وتمامه».

غير أنّ الملاحظة الأساسية التي يمكن أن نسوقها هنا، حول تجربة الوحي في الإسلام، عكس ما هو موجود في الديانات الأخرى، وهو أنّ خطاب القرآن الموحى وعلاقته بالإنسان المسلم وإيمانه، وهو أنه كان يؤمن له مجالاً كبيراً للحرية، في التأمل والنظر بمفرده ودون وسائط، دون أن يعني هذا الخروج عن المسار الذي رسمه له، «فخطاب [القرآن / الوحي] المتعالي والمطلق، يفتح فضاءً لا نهائياً من أجل ترقية شأن الفرد، خارج قيود الأباء والأخوة والعشائر، وعندئذ يصبح الفرد شخصاً مستقلاً وحراً، وهي حرية مكفولة من قبل الطاعة [التي يسبقها الامتثال والإيمان] وعندما يتحرر الشخص بهذا الشكل، فإنّه لا يعود مضطراً للمرور من خلال وساطة وعي بشري آخر كما هو عليه الحال في بعض الديانات، فخطاب القرآن الذي أثبت فاعليته إلى حد كبير بصفته فضاء ينبثق فيه الشخص الحر ويتشكل ويأخذ أبعاده».

هذا عن انسحاب النص القرآني على الفرد، أما انسحابه على الثقافة باعتبارها تمثل الذاكرة الجمعية ومخزون العلامات والرموز المخيالية التي تتمثلها جماعة معينة فليست سوى المشروع السياسي والأخلاقي الذي يتوالد عن هذا النص المحدد لأنماط السلوك والقيم والمعايير، وفي الثقافة العربية ـ الإسلامية أين نجد أنّ هذا النص يحتل المركز؟ «بمعنى أنّها حضارة أنبنت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز «النص» فيه، وليس معنى ذلك أنّ «النص» بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن «النص» أياً كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوماً وثقافة، إنّ الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الوقت من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى» إلا أننا نجد أن الحوار مع النص كانت له سلطته الواضحة والعميقة، وبذلك عبر إمداد إنسان الحضارة العربية ـ الإسلامية بآليات إنتاج

المعرفة، باعتبار أنّ هذا النص كان ولا يزال المولد لمختلف أنماط النصوص التي أنتجتها هذه الحضارة.

لذا كانت للوحي/القرآن، من خلال مفهوم الإيمان الذي ينسحب على الفرد كما على الجماعة، سلطة رمزية، وكثافة مادية رهيبة، تجلت في كل الخطابات التي أنجزت على هامشه وأهمها خطاب التاريخ: الغائب/الحاضر، وذلك لوجود مميزات أساسية يتميز بها هذا النص المقدس؛ فالخطاب القرآني شأنه شأن كل فكر ديني، يتميّز بأنماط أخلاقية ومعيارية، هذه الأنماط التي تحدد للإنسان ما ينبغي أن يفعله في سلوكه وما لا ينبغي أن يفعله، والقداسة الكثيفة التي يتمتع بها كانت لها قدرة كبيرة على الاختراق والتجذر، وذلك لارتكازه على أنثولوجيا متعالية، يضاف إلى ذلك أن خطاب القرآن هو خطاب سردي وروائي، يروي «قصص الأولين»، أي يستمد مادته، في أغلبها من النصوص والتجارب السابقة المرتبطة بالماضي المؤسس، فهو يستخدم أسلوب الإسناد في رواية الأحداث والتجارب، زيادة على استخدامه لصور المجاز والرمز، وشعريته الخلابة المفتوحة على كل الدلالات والمعاني.

لذلك لم يكن من بد أمام المؤرخ المسلم الواقع تحت هذه السلطة أن ينتج خطاباً ـ حول التاريخ خارج نموذج ـ النص المركزي وإكراهاته الرمزية الكثيفة يلاحظ محمد أركون «أنّ الكتاب المقدس لا يزال مستمراً، حتى في المجتمعات الشديدة التعلمن، ولكن نجد بشكل معاكس أنّ التوسع الثقافي للكتاب المقدس وانتشاره في كل الأوساط يؤدي إلى انخراطه في التاريخ الأرضي وبالتالي إلى اقتلاعه تدريجياً من ذروة تعاليه»(*).

والاقتلاع هنا، هو الاستعادة بشكل آخر ـ التي تتجلى في الخطابات الأخرى، وأهمها خطاب التاريخ، أي استعادة تلك القداسة، في المنتوج

(*) لا نتفق هنا مع أركون في أنّ انخراط الكتاب المقدس في التاريخ الأرضي وإعطائه بعداً زمانياً، تنتحي قداسته وتعاليه، بل نعتقد أن حضوره المكثف في حياة البشر وفي التاريخ يمدانه بقداسة وتعالٍ كبيرين لأن استعماله واقع تحت ثنائية الحقيقة والمجاز، وما ينجر عنهما من نزاعات حول الحقيقة وبالتالي تتوالد صوره وبالتالي قداسته.

التاريخي المكتوب والتأكيد من خلاله على الخطوط نفسها التي يرسمها الوحي / النص للبشر الذين يتمثلوه كما رأينا، اللذين يستمدون طاقاتهم وتماسكهم الفوق ـ تاريخي عن طريق الزوج: الإيمان ثم الطاعة، إلى زمن يفوق كل الأزمان وحدث يتجاوز كل الأحداث.

فالإسطوغرافيا العربية ـ الإسلامية، ولدت على هامش النص المقدس/ المركزي، فكانت علاقة محيط بأطراف، محيط ومركز ذي معيارية وإجرائية واضحتين تجليتا في القرآن، لا من حيث الشكل ولا من ناحية المضمون، فالحدث يعالجه القرآن والمتمثل في القصص، لا يمكن أن يعالج إلا من حيث هو عنصر أساسي من الخطاب الأسطوري للوحي، لأنّ الأسطورة فيه تظهر كإمكانية أو أداة تجسر فيه بين الإلهي والإنساني.

لذلك فما هو أساسي، هو التقصي والتحري الجيدين للأحداث المروية في القرآن الكريم، فالحدث القرآني، هو حدث غير عادي، وزيادة على ذلك هو حدث، ذو كثافة عالية، فهو لا يدعو فقط إلى التأمل والانبهار أمام شعريته وتعاليه، من خلال تلك المعيارية المتمثلة في خطاب القصص/ العبر، بل كذلك إلى مسألتي الدعوة والالتزام اللتين دعا الإسلام إليهما، لذلك يجب الإشارة إلى أنّ الحدث القرآني لا يمكن اعتباره تاريخي إلا ضمن معنى أنّه رسم «طريق العمل الأيديولوجي والسياسي، وذلك بدعوته الفرد المسلم ليلتزم بمبادئ الأمة الإسلامية الجديدة»، لأنه يمكننا أن نلاحظ هنا جدل المعرفة والسلطة التي يتميّز بها خطاب الوحي، وبهذا المعنى يمكن قراءته قراءة سياسية، وذلك إلى اعتباره إلى حد ما، كان يمثل أيديولوجيا السلطة، لأنّه كان يعطي بناءً متراصاً ومتجانساً لهذه الأمة المختلفة الأعراق والأجناس، لأنّه كان يعبر عن انفتاح الإنسانية على ألوهية الله الواحد، لأنّ الانتقال من سلطة الإيمان بإله واحد، كانت ذات مغزى سياسي واضح وهو الانتقال من سلطة موزعة ومتعددة إلى سلطة مركزية، وبالتالي عالمية، وهذا ما عمل المؤرخون المسلمون خصوصاً في القرون الأولى التي تلت الهجرة، على نحت تاريخ عالمي شامل.

فالوحي والتاريخ، يحددان إذاً نمطين في الحضور في العالم، فهما بذلك يتعايشان ويتلاحقان في الاستعمال المشترك للوجود.

ثانياً: حدود المعقولية في الخطاب التاريخي العربي

لقد بقيت العقلانية في الحضارة العربية ـ الإسلامية محصورة في إرهاصات الدولة الإسلامية العالمية، ومشدودة بأيديولوجيا الالتزام التي دشنها الإسلام إبان ظهوره ـ لما أحدثه في الذاكرة الجمعية من تغيير من خلال المركزية السياسية والضبط الأخلاقي والمعياري للعلاقات الاجتماعية ـ وفي خطاب النص المقدس. وتراوحت العقلانية في بعض أشكال الخلافات التي ميّزت الفرق الكلامية، بل وكانت أهم لحظات العقلانية في تاريخ الفكر الكلامي والفلسفي لحظة المعتزلة ولكن عقلانية المعتزلة كانت ظرفية ارتبطت بمشروع سياسي وسلطوي، انفرطت بمجرد انفراطه، لأنّها كانت تلقى الدعم المادي والمعنوي منه (السلطة) «ففشل المذهب المعتزلي، بعيداً عن التأملات المثالية، يلزم بالعكس أن يكون موضوع تفكير سياسي عميق من أجل تلقي أضواء إضافية على طبيعة وثوابت عالم الأفكار والأعمال في التاريخ الإسلامي...»، ثم مثلها بعض الفلاسفة هنا وهناك أهمهم ابن رشد الذي أسس عقلانية كانت قد تكون روحاً للعصر ـ بالتعبير الهيغلي ـ إلا أنّ صداها لم يكن ليتجاوز صاحب **تهافت الفلاسفة**، بل إنّ صداها استثمر من طرف «الآخر» لحظة انحطاط الأنا.

فالعقلانية في الفضاء العربي الإسلامي غير ممكنة في نظر الكثير من الباحثين ـ نقدم رأينا هنا ـ «نتيجة التقديس [الذي] مثل ظاهرة اجتماعية واقعية ـ يمكن للدارس أن يثبت أنّه يثبت أنّه يعكس حقاً لحظة تاريخية في الوعي القومي ـ الإسلامي:

ـ إنه يعبر فعلاً لهذا الوعي صورة قوته وتماسكه.

ـ إنّ العنف الرمزي المتمثل في سلطة النصوص وتواترها يقوم مقام سلاح فعّال لمجابهة محن الوجود والتقلبات الاجتماعية.

ـ إنّ إرادة توحيد المجتمع ورص بنيانه كانت من القوة بحيث لم تعد تقنع بالنصوص الوضعية الأولى، فأصبح حراس العقيدة والذاكرة الجمعية يطلقون العنان لاختلاق أحاديث غير صحيحة، قوبلت بالسكوت ثم حللت بحجة ورع وتقوى أصحابها، ونحتفظ بها مشتتة تحت اسم: أحاديث

موضوعية مرسلة ومقدسة ندرك إذاً إنّ هذا الوعي بالبعد المجتمعي على النمط النصي الكتابي حيث يقصى الرأي والاستحسان، لهو التعبير المجرد عن سقوطه الاجتهاد الفردي وبالتالي سقوط الفرد نفسه... الذي أصبح بفردانيته وخصوصيته عبارة عن كائن مزيف لا عمق له ولا قوام.

وهكذا حاول دوماً واضعو النصوص القيام بمماثلات مذهلة وذلك بإمدادها (وإن في اتجاه معاكس أو على الأقل مغاير) بالسماكة والاقناعية نفسيهما التي يتمتع بها الحدث التاريخي... لنا أن نقول إنّ النّصوص وقد اكتسبت خاصيات العلاقات الميقظة أصبحت أكثر فأكثر نظاماً للدمج المجتمعي، غرضه تغليف الفرد في ثوب التوترات الشاسع وبالتالي حماية من المخاوف والحجازات التي قد يثيرها فيه العالم الخارجي».

فرفض العقل والعقلانية في الثقافة العربية ـ الإسلامية، يستدعي الكثير من التساؤلات والبحث والتمحيص، خصوصاً في المفارقة العجيبة وهي حضوره في الإجراءات العلمية والمعرفية، وغيابه في الخطابات المعلنة، ربما كان يمثل العقل الجانب المدنس أمام الجانب الآخر، جانب النموذج الأخلاقي والمعايري الذي أتى به الإسلام ومثّله في الوقت نفسه.

فالعقلانية غير ممكنة، إلا بالجسور التي تقيمها مع التاريخ، فبواسطتها وعى الإنسان ذاته، وانفصلت الثقافة عن الطبيعة... إلخ، إذا كيف وعلى أي أساس وفي أي حدود حضرت العقلانية في الممارسة التاريخية العربية ـ الإسلامية، وكيف تعامل المؤرخ المسلم مع الحدث التاريخي والوثيقة والزمن، مع العلم أنّ هذا المؤرخ كان يلبس دائماً لبوس الفقيه.

1ـ التاريخ.. الزمن بين الحضور والغياب

«إن توتر اللعب مع التاريخ، هو أيضاً توتر مع الحضور، فاللعب تمزيق للحضور، فحضور عنصر ما هو دائماً مرجع دال واستبدالي مرقوم في نظام الاختلافات، وفي حركة سلسلة ما، إن اللعب دائماً هو لعب غياب وحضور، ولكننا إذا أردنا أن نفكر فيه جذرياً، فيجب أن نفكر فيه قبل تناوب الحضور والغياب، ويجب التفكير في الكائن كحضور وغياب انطلاقاً من إمكانية اللعب وليس العكس».

إذاً كيف يمكن أن نقبض على هذه العلاقة التي يقيمها الزمن والتاريخ مع الحضور والغياب؟ وكيف تعامل المؤرخ العربي المسلم مع هذه الثنائية المحايثة لبعضها البعض في المكان نفسه وإعمالاتها معه؟ ذلك «أنّ تاريخية الإنسان [باعتباره كائن تاريخي] تتأكد من خلال وعيه بزمنيته، لأن التحكم في الزمن هو الذي يعطي بشكل لا نزاع فيه قيمة للأفعال الإنسانية» ولأنّ التاريخية هي دراسة التغير من خلال الزمن، أي التغيير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات، بالتالي هو الوعي بتلك الزمنية التي تؤكد من الجانب الآخر ذات الفرد في الجماعة. «وذلك بين في الاعتقاد العلمي التالي: الحاضر هو نتيجة للماضي، والمستقبل هو نتيجة للحاضر، ويستعمل هذا المبدأ أو الاعتقاد لتفسير التاريخ وربط أحداثه وفهمها وترتيبها وإخراجها من بعضها كأن السابقة أسباب واللاحقة مسببات».

«فالزمن من حيث هو واقع، واقع قيمة من الواقع المادي لذلك فهو ينتمي إلى زمرة الموجودات اللاجسدية (Incorporels)... لذلك وأمام التشتت الموجود حول تعريف الزمن لجأ «باسكال» (B.Pascal)، إلى القول إن الزمن هو من تلك الأشياء التي يستحيل تعريفها، ولا فائدة من تعريفها».

سنحاول معرفة أبعاد الزمن واستعمالاته المختلفة من حيث اتصاله بالحياة والمعرفة والإبداع، وإلى تمثلاته من قبل المجتمع العربي ـ الإسلامي: «فحسب الإثولوجيين لا يوجد مجتمع دون تاريخ أو دون تقدم أو فهم للزمن، فكل ثقافة تمتلك ديناميكية داخلية تدفعها إلى أن تتقدم أو تتأخر بشكل أو بآخر، حسب خط انفصالي أو اتصالي».

إذاً كيف تعامل الفكر العربي ـ الإسلامي مع مشكلة الزمن؟ وكيف تمت محايثته في الممارسة أو الكتابة التاريخية؟ قبل هذا، هناك ملاحظة أساسية في ما يتعلق بالزمن في الثقافة العربية ـ الإسلامية، خصوصاً في علاقة الزمن بالتاريخ في هذه الثقافة، «فعكس الفهم الفلسفي الإغريقي للزمن، لم تدرس هذه الفكرة من طرف الفلسفة العربية ـ الإسلامية عكس ما هي موجودة عليه في الحقل الأدبي والفقهي والكلامي، وذلك بفضل العلاقة التي وجدت بين الفكر الإسلامي والفلسفة الإغريقية... فدراسة الزمن في الثقافة العربية ـ

الإسلامية ونمط اشتغاله في التاريخ، تعترض الباحث جملة صعوبات، وذلك من جراء تنوع النصوص والمنابع التي تعرضت لمشكلة الزمن، وبالرغم من قلتها كذلك في الحضارة ـ الإسلامية، تبقى محدودة ومحصورة في الفكر الكلامي ليس إلا، تبقى النصوص الأدبية فقط بإمكانها إمدادنا بفكرة عن إشكالية الزمن».

فكلمة زمن في العربية التي تستعمل عادة في الاصطلاح الفلسفي على فكرة الزمان ومرادفاتها ـ الكثيرة في الثقافة العربية ـ وهي: دهر، وقت، حين، أزل، أبد، خلد، سرمد، مدة، آن.

فبعض هذه الكلمات صارت مصطلحات فلسفية، أو معانٍ اصطلاحية صارت لبعض هذه الكلمات. والملاحظ أنّ هذه الكلمات كانت جارية على ألسنة العرب مستقرة في لغتهم قبل ظهور الإسلام، وقبل بدء التفكير الفلسفي الإسلامي، وكانت لها مدلولاتها التي تحددت في ما بعد على أيدي المفكرين الإسلاميين من متكلمين وفلاسفة... وأنّ بعض هذه الكلمات كانت له دلالة الفعل الإيجابي المتلف أو المهلك، فيقال مثلاً: دهر فلان أمر، بمعنى أصابه مكروه أو نزلت به نازلة، أو يقال: دهره الجزع، بمعنى غلبه... ويقال زمن الشخص زمناً، وزمنة أو أصابته الزمانة (العاهة)... ويقال حان حينه، أي قرب وقت هلاكه والحين هو الهلاك، والموت والحائنة النازلة... إلخ. ولو نظرنا إلى هذه المادة في جملتها لوجدنا، بوجه عام، أن كلمة «الدهر» تطلق على الزمان المتطاول الذي تكاد تكون له نهاية، لا من أوله ولا من آخره، ومن ذلك عبارة «الداهر، الداهر»، أما كلمة «الأزل» فهي تطلق على الامتداد الزماني الذي لا أول له في الماضي، و«الأبد» هو الدهر من حيث الامتداد خصوصاً في المستقبل، ومن ذلك عبارة «أبد الآبدين» و«الأبد الأبيد»، والسرمد، دوام الزمان خصوصاً في المستقبل، وكل من «الزمان» و«المدة» و«الحين» و«الوقت» يطلق على هذا المقدار المحدود من الدهر، قليلاً كان المقدار أو كثيراً، مع أنواع من التمييز في الاستعمال الدقيق، وهذه الكلمات الأخيرة كلها تستعمل مع الإشارة إلى شيء واقع معين، وكلمة «الآن» تطلق على الزمان أو الوقت الحاضر... أما ما ورد في القرآن من هذه الألفاظ فهي كلمة «دهر» بمعنى الدهر المهلك،

وبمعنى الزمن المتطاول الذي ليس له حدود(*). وكلمة «أبد» في صيغة ظرف الزمان أو الوصف الدال على الامتداد الزماني في المستقبل، وكلمة «حين» بمعنى القسم من الدهر، وبمعنى الوقت والوقت المحدد، وفي صيغة ظرف الزمان(**)، كلمة «الآن» والفعل المرتبط بها(***) وكلمة «السرمد» بمعنى الدوام في المستقبل(****)، وكلمة «الخلد» بالمعنى نفسه(*****) وكلمة «المدة» والأجل بمعنى المحددة أو نهايتها(******) وكلمات أخرى دالة على الزمان مثل اليوم والساعة والأمد... وهذا كله مما يوجد في القرآن... أمّا الكلمات التي قدر لها أن تغلب في الاصطلاح الفلسفي من حيث الدلالة على الامتداد الزماني، فهي كلمة الدهر والزمان والمدة عند البعض... أمّا في ما يتعلق بكلمة الدهر، فيجب الرجوع إلى معناها عند العرب قبل الإسلام...

وهي عند الشعراء الجاهليين مفهوم شعري يستعينون به في الدلالة على الأقدار، والكلمة لا تدل على قوة شخصية، بل على قوة غير شخصية، تتصرف في الأشياء وفي الناس، وهي ليست قوة مقدسة ولا إلهية، وليس في عملها حكمة... وقد استعمل الشعراء ألفاظاً أخرى للدلالة على المعنى نفسه مثل كلمات: الزمان، الليالي، الأيام، المنون، الحدثان، المنايا، من ذلك قولهم: قوارع الدهر، بنات الدهر، ريب الحوادث... ومهما كان اصطناعهم لهذا المفهوم الشعري المساعد لهم في التعبير، من فكرة كانت تلوح لهم أمام أذهانهم، وهي فكرة القوة التي وراء القوانين التي تحكم الأشياء وتحكم حياة الإنسان... فالجاهليون كانوا ينسبون إلى الدهر ما يصيب الإنسان من نازلة أو مكروه، وكانوا أحيانا يمقتون هذا «الدهر» ويسبونه... وهذا ما دعى بالرسول (ﷺ) إلى تصحيح تفكير العرب، في ما روى عنه من قوله: «لا تسبوا الدهر، فإنّ الدهر هو الله» وبهذا أراد

(*) القرآن الكريم، سورة «الجاثية» آية 24، وسورة «الدهر» آية 1.

(**) المصدر نفسه، سورة «الدهر» آية 1، سورة «القصص» آية 15، وسورة «البقرة» آية 36، وسورة «إبراهيم» آية 25، وسورة «المائدة» آية 101، وسورة «هود» آية 05.

(***) المصدر نفسه، سورة «البقرة» آية 71، سورة «النساء» آية 18، سورة «الحديد» آية 16.

(****) المصدر نفسه، سورة القصص» آية 72، 71.

(*****) المصدر نفسه، سورة «يونس»، آية 52.

(******) المصدر نفسه، سورة «التوبة»، آية 04، سورة «الأعراف»، آية 34.

الرسول (ﷺ) أن يعيد ـ ذهنياً ـ ترتيب الكون ومركزه من الدهر إلى الله؛ فما ينسب إلى الدهر يجب أن ينسب إلى الله هو فاعله لأنّه هو الذي يملك السلطة المطلقة والشاملة. يكتب «برونشفيغ» (R.Brunschvig): «ما لا شك فيه أنّ هذه كانت طريقة [أي أمر الرسول (ﷺ) بتحويل سلطة الله مكان سلطة الدهر] إلى محاولة التأليه الماقبل إسلامي للزمن، مثلما كان سائداً في الحضارات السابقة على الإسلام كالزرفان (Zurvan) الفارسي، والكرونوس (Chronos) اليوناني، وتحويل الوحد إلى إله متعالي».

أما في القول الفلسفي والكلامي العربي ـ الإسلامي ـ عن إشكالية الزمن ـ كان في أغلبه متأثراً بالقول الفلسفي الأرسطي، فـ في كتاب **الطبيعة** لأرسطو، قد بين فيه عن الأشياء الطبيعية، وهي خمسة والمشتملة على الطبائع كلها، التي لا وجود لشيء من الطبائع دونها وهي المادة أو الهيولى والصورة والمكان والحركة والزمان، وهذه الخمسة فيها اثنان جوهريان وهما المادة والصورة والمكان والحركة والزمان، «تعريفاً دقيقاً بأنّه عدد الحركة، أو مقداراً أو كم أو كمية الحركة، بحسب المتقدم والمتأخر، وكذلك عرفت الحركة عكس ذلك، بأنّها عدد أو مقدار الزمان، فشأنه شأن الحركة ليس له بداية ونهاية، فكان العالم متناهٍ وكل نقطة في هذا المكان يمكن أن تكون نقطة انتهاء خط، لأنّ الخط ساكن، أما الزمان، من حيث هو مقدار الحركة، فهو يجري أبداً ولا ينتهي»[42].

إذاً لقد تبين أنه من الصعب القبض على مفهوم واحد للزمن ووحيد في الثقافة العربية الإسلامية: «يمكن التأكيد على الوجهة التعددية للزمنية العربية التي تتأرجح بين (الزمن، الدهر)، زمن الحياة المعيشة وزمن السيكولوجيا الإجتماعية الذي يمتد من دون حوافز ليصل إلى «الخيال الإجتماعي»، وبين «الزمن الوقت»، زمن الحواجز التي وضعتها منطقية العلوم وضرورات المؤسسات الحياتية المختلفة. ومعنى ذلك أن المجتمعات الإسلامية لا تختلف في شيء عن المجتمعات الأخرى بما أنها هي أيضاً تتصف بهذه الثنائية في

---

(42) فتحي التركي، إبن خلدون والزمنية التاريخية العربية، مجلة **الحياة الثقافية**، العدد 63 ـ 1992، ص 76.

الزمنية فتتحرك من خلال زمن تأسيسي ينتمي إلى تنظيم علمي منطقي محكم وذلك في مجالات تعابيرها السياسية وممارستها التنظيمية المختلفة ومن خلال زمن خيالي متواصل وخلاق، وذلك في مجال تعابيرها الأسطورية والدينية والاجتماعية والإبداعية؛ فالزمن التاريخي هو نتيجة هذا التواصل بين هذين الشكلين للزمنية، والتاريخية العربية هي نتيجة لهذه التصورات الزمنية»[43].

فالزمنية العربية من حيث اتصالها بالتاريخ، تستدعي كثيراً من التعمق والتحري، فقصص **الأيام** لا يهتم كثيراً بالزمن، ولا يعيره اهتماماً، في إتصالية الحدث، فكل قبيلة ترى إلى ماضيها كمجموعة من الأحداث التي تخص حروبهم، وكل قبيلة تتذكر عن طريق الحكاية والشعر ماضيها عن طريق المفاخرة، لكن دون وعي بالتاريخية لأن الحرب لا ينظر لها إلا في بعدها الظرفي غير المرتبط بالسياسة، بل إلا في مسألة الرزية أو الإنتصار؛ فالإنسان العربي، قبل الإسلام لم يكن يملك أي فهم دقيق لتاريخيته بالرغم من وجود بعض القلق نحو الموت والنهاية لدى بعض الشعراء، لأنهم لم يستطيعوا ربط الماضي بالمستقبل لا من الوجهة الروحية أو التأملية، لأن هذه الزمنية لم يكن لها بعداً اجتماعياً أو مؤسساتياً، بل لم تكن تتجاوز المستوى الذاتي والفردي للشاعر، لأن الزمن كان لديه غائباً لأنه لم يكن يهتم بأصل العالم وزمن البداية، يقول شاعر جاهلي هو المسجاح بن خالد الضبي:

وأفناني وما يفنى نهار ... وليل كلما يمضي يعود

فالزمن التاريخي هو عنصر أساسي لتاريخية أي مجتمع، لأن التاريخية تحدد كقدرة لأي مجتمع لكي ينتظم ويبني مختلف مستويات مؤسساته ولكي ينتج حقله الثقافي الخاص به، فالزمن التاريخي يعطي معنى إلى كل هذه المؤسسات عن طريق نظرة إلى الكل، وإلى بناء نظري إلى العالم. «وهذا ما قام به الإسلام في مهماته الأولى والذي شكل عنصراً أساسياً من الانتقال من الزمن المعيوش (الدهر) إلى زمن منظم تاريخياً ومنطقياً(الزمان)، لأنه كان قبل كل شيء أيديولوجيا التزام... لأن مشروعه الأساسي كان يرمي إلى

(43) مادة «زمان» في دائرة المعارف الإسلامية ـ (مرجع سابق) ـ ص 375.

تنظيم الحياة المشتتة للعرب وذلك بخلق مثال اجتماعي ينبغي إتباعه ومن الجهة الأخرى كان يمثل إكمالاً لإنسانية الفرد في كون موحد»[44]. وعلى كل حال، يبقى الزمن في صوره المتعددة وفي منطقه الوحدوي وفي دلالاته الخيالية وفي تجدده، وفي غيريته وتغيره، يبقي إذاً استجواب الإنسان الفرد واستفهامه، لتسجيل حضوره في التاريخ والمجتمع، والزمان هنا تأسيسي، لأنه كما يقول كورنيلوس كاستروياديس (C. Castoriadis) «يضم تفردات وخصوصيات غير قابلة للتحديد مسبقاً بإمكانية ظهور اللامنتظم والصدفة والحدث والإنفصال والتراجع». «يعني ذلك أن الزمان تأسيسي للموقع التاريخي ـ الاجتماعي مهما كان تصورنا له. لا يهم البتة أن يكون الزمان متمثلاً في صورة دورية حلقية أو في صورة خطية لانهائية أو كوهم ملغز وغامض ومعلق في التعالي»[45].

على الرغم من تأكيد البعض على «أن الزمنية في الثقافة العربية ـ الإسلامية، هي زمنية تتراوح بين الاستمرار والانقطاع خطية ودورية، وذلك لتعددها، بحسب الميادين وبحسب التنوع الذي وجد في المجتمعات الإسلامية... وأن التاريخ كمعلم سيكون كذلك متعدداً، لأن الالتصاق بمرجعية واحدية ومنغلقة ستكون إذاً خطيرة، وستفضي بالضرورة إلى تأويلات خاطئة»[46].

لأننا لا نتفق مع هذا الطرح، على الرغم من إتفاقنا معه حول الاستعمالات الكثيرة للزمن في الثقافة العربية ـ الإسلامية، لأن هذه الاستعمالات بالرغم من كثرتها، إلا أنها تبقى مشتركة وينتظمها نظام تمثل واحد ووحيد يحتويها. إنه زمن السماء، زمن البحث عن الأبدية وزمن عمودي بالرغم من الأشكال الأفقية التي كان يقيمها، لأننا كيف نقبل بخطاب الوحدة الذي أتى به الإسلام على المستوى السياسي والمعياري، ولا نقبل به على مستوى الفهم الذي أقامه المؤرخ العربي المسلم للزمن، ربما كان هذا هو

(44) TRIKI-op cit 149.

(45) C. Castoriadis- L'Instuition imaginaire de la société- PP.2926293 in TRIKI-op cit 169.

(46) TRIKI-op cit 131.

الزمن الصوفي الذي كان يسكن فيه، وذلك للكثافة القداسية الواقعة على هذا المؤرخ من قبل «النص»؟

2 ـ الحدث التاريخي بين الفقيه والمؤرخ

على الرغم من التنوع الموجود في الفكر العربي ـ الإسلامي بإعتباره حضارة وثقافة ودين، إلا الوجود والعالم والإنسان وحتى التاريخ، ضمن ثنائية واضحة حول تاريخية الفرد العربي المسلم، تاريخية سطرها له النص/الوحي، ضمن زمنية وتاريخية تجلّت من خلاله؛ فهذه، التاريخية المتجلية في القرآن تمثل تماماً العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن. ولكنه «الزمن القرآني المتشكل بواسطة الزمن المحدود للحياة الدنيوية المرتكز كلياً على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية (الآخرة). وهكذا يشكل الزمن السماوي الأخروي إطاراً لازماً ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوي بصفته مدة زمنية معاشة وليس مفهوماً ثيولوجياً أو فلسفياً فحسب، الزمن القرآني هو زمن مليء بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسد بالشعائر والتأمل الديني وإستذكار تاريخ الخلاص [من خلال] الكلام الموحي والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام»[47].

فالوجود إذاً، وجودان، الوجود المطلق المتعالي، والوجود المشروط الزماني، شأن الإسلام في ذلك شأن كل الديانات التوحيدية، وربما كانت هذه الثنائية هي مصدر كل النقاشات والسجلات التي ظهرت في المنتوج الثقافي العربي ـ الإسلامي من علوم اللغة والبلاغة والفقه والكلام والفلسفة وحتى الممارسة التاريخية، ألا وهي الإشكالية الأساسية للفكر الإسلامي المتمثلة في إشكالية العقل والنقل، لأن مصدرها يعود إلى تلك الثنائية السابقة وإلى التاريخية نفسها والتي يمكن أن نعبر عنها بشكل أخر، وهي ثنائية عالم الغيب وعالم الشهادة خصوصاً في بعدها الأخلاقي والمعياري الشرعي.

ربما كانت هذه الثنائية، حاضرة لدى المؤرخ العربي ـ المسلم، حتى

---

(47) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 92.

وإن لم يفكر فيها بشكل مباشر، فهي حاضرة في لاوعيه ومتجلية في ممارسته للكتابة التاريخية، فمهنة المؤرخ من حيث المبدأ العقلاني، هي إثبات الحدث التاريخي وتعليله عبر إخضاعه لمبدأ السببية الواقعية، يستوي في ذلك لديه الأشخاص والوقائع والنصوص التاريخية، وهو في عمله هذا يضع خارج دائرة بحثه وممارسته كل ما هو خارق أو معجز، أي كل ما لا يمكن أن يستجيب لطريقته في البحث.

وعلى هذا، هل المطلوب من المؤرخ ـ العربي ـ المسلم أن يسقط الإيمان «بالغيب» وثأتير الغيب في مجريات الأحداث؟ إننا هنا لا نطلب من المؤرخ العربي ـ المسلم أن يسقط في ممارسته التاريخية، من ماضي الأمة ـ العربية ـ الإسلامية ـ مسألة الإيمان بالغيب وتضمينه له في خطابه التاريخي، ذلك أن كل أمة تضفي نوعاً من القداسة على ماضيها، لأن هذه القداسة تصب في الأخير في نظرتها للعالم والمجتمع والوجود.

بل ما نود القيام به هنا، وبعيداً عن أي نوع من الوضعوية، سنقف عند مهنة المؤرخ كما تجلت في الثقافة العربية ـ الإسلامية وتخوم علاقاتها التي أقامتها مع مهنة «الفقهية» ـ فالمؤرخ يلجأ إلى التعاطي مع الحدث بوصفه كذلك، أي بوصفه واقعة تاريخية قابلة للدراسة التاريخية، أي قابلة للإثبات كواقعة تاريخية، تقبل التعليل بعوامل تاريخية ملموسة ويمكن إثباتها مع الرفض الكامل للخوض في العلل الأخيرة من زاوية كونه مؤرخاً، أما الفقيه فهو يمارس تنظيراته الميتافيزيقية، ويصل إلى الإيمان أكثر من سواه ـ بالإيمان بالأحداث «التاريخية» ذات البعد الغيبي، فيجنح بها إلى الخوارق والمعجزات ذات المضامين الأسطورية والرموز المخيالية، ويكون بذلك «حادثة تاريخية ذات تعقل ماهوي وجوهراني الذي يسقط على زمن التاريخ، الزمن التاريخي المحسوس، الجمود الخيالي للزمن الأخروي يستمر في رفضه لنسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية»[48].

إن هذا الجنوح هو يرفضه المؤرخ، لأن الإستسلام والإذعان له يجعل

(48) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 93.

الوقائع التاريخية خارج التاريخ، أي غير قابلة للتعليل من جهة، لأنه يسعى من الجهة الأخرى إلى وضع الحدث التاريخي في دائرة المعقولة، ويرفض بالتالي كما ما يجعله خارج دائرة التعقل، والتعقل لا يكون إلا بوضع الحدث في إطار السببية الواقعية.

إن الثقافة العربية ـ الإسلامية، في ممارسة التاريخ كما تجلى فيها، تعكس هذه التخوم بشكل واضح، لأن الفقيه هو الذي كان يسكن في المؤرخ دائماً ويوجهه ضمن النموذج المعياري الذي تكلمنا عنه في الصفحات السابقة من هذا العمل. يسوقنا هذا إلى الحديث عن الموضوعية والذاتية؛ فهل يمكن الجزم أن الموضوعية في خطاب التاريخ العربي منتفية؟ إن الموضوعية في التاريخ تختلف إختلافاً جذرياً عن الموضوعية الموجودة في خطاب العلوم الطبيعية لأن التاريخ بحسب بول ريكور (P. RICOEUR) «يبقى دائماً يحمل طابعاً ذاتياً، ننتظر أن يكون التاريخ تاريخاً للبشر، وأن يكون تاريخ البشر هذا مساعداً للقارئ الذي هذبه تاريخ المؤرخين، في بناء ذاتية من مستوى أصيل، أي ذاتية الإنسان، وليس ذاتيتنا الذاتية»[49]؛ فالموضوعية كما يصفها بول ريكور «تعنى بالجانب المنهجي الذي يظهر في الممارسة التاريخية، إن مطلب الموضوعية في التاريخ لا يتحدد في مطابقة الماضي من خلال الأحداث التاريخية، كما جرت أو رويت، بل من خلال فضاء المعقولية التاريخية، لأنه كما يضيف ريكور نحن مدعوون إلى تربية ذاتية المؤرخ، لأن مهنته هي التي تصنع في آن واحد التاريخ والمؤرخ. . . فالتاريخ يصنع المؤرخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرخ التاريخ»[50].

إن ما يجعل الممارسة التاريخية، تتميز عن الرواية ذات البعد الغيبي والخيالي هي كونها تتحرى الحقيقة، لأنه بمعيار هذه الأخيرة يقترب التاريخ من نمط المعرفة العلمية. ذلك أن المؤرخ الذي يكتفي بالرواية [الخبر، الإخبار، الحديث] يترك وراءه عدداً من الأسئلة، وقراءة ما كتبه لا تبرر بصفة كاملة المجهود الذي بذله في روايته لأنه لا يهتم إلا بالأحداث، وبتسلسلها

(49) P. Ricoeur-histoire et verite. Ed du seuil-PARIS 1967 P 24.

(50) P.Ricoeur-Ibid.PP 25-30.

الزماني بوصفها أحداثاً نابعة من إرادات واعية، هي إرادة مخططيها سواء أكانت إلهية أو أبطالاً أو رجالات دولة، فكأن غاية المؤرخ هي الوقوف على مغامرات الرجال العظام، وكأن ذلك هو الذي يصنع التاريخ ويفسره بالتماهي بالإرادات المطلقة والتحديد الماهوي، ذلك أن «التاريخ السردي الذي تحايثه فلسفة عفوية ما للتاريخ، سمتها الأساسية هي الغائية، بإعتبار أن الحدث التاريخي يكتسب معنى، مغلوطاً بطبيعة الحال داخل السرد وبحسب موقعه داخل التسلسل الزماني لأحداث، ومادامت الأمور بخواتمها وغاياتها، كما يقال، أي بمآلها ومقاصدها، فإن قيمة الحدث تقدر بمقدار مساهمته في بلورة تلك الغايات»(51).

يبقى أن نشير في الأخير، أن هذا التمازج أو المحايثة التي تمت في الفضاء الثقافي بين الفقيه والمؤرخ على مستوى الممارسة التاريخية كان سلبياً، بينما يظهر جانبه الإيجابي في توطيد النموذج المعياري والأخلاقي الذي أتى به الوحي ورسم خطوط لثورة عميقة مارست فعلها الذهني والمعاش بأنماطه المختلفة: «محواً على الذاكرة [الماقبل إسلامية] وتفريغها من كل المحتويات، لكي يؤسس فيها نظاماً جديداً،وزمنية جديدة وبالتالي حقل سياسي جديد. ذلك أن كل ثورة تخلق تاريخها الخاص ومعرفتها الخاصة، فمن البديهي، من خلال هذا النموذج الثوري وفي ممارسته بدأ بتحطيم سلطة المكان الديني والسياسي [العرب ما قبل الإسلام] من أجل التحكم الجيد في المكان؛ فالمؤرخون في مستوى جمع الأخبار، مثلهم في مستوى جمع الحديث، قد أفرغوا الأزمنة القديمة من مضامينها الحقيقة، لكي يضمنوها وضعية محددة في السير الرسمي للتاريخ. وما لا شك فيه أن الحديث [الرواية، الخبر، والأخبار] كان في المرحلة الأولى من الإسلام، العلم المؤسس للسلطة، والمعرفة الموجهة للذاكرة. . . لأنه كان يعطي الشكل الملائم، لشرعنة الممارسة السياسية، لأنه كان يقوم بالتذكير بالنموذج السياسي، لأن المسلمين كانوا مطالبين بمحاكاته»(52).

---

(51) محمد وقيدي، معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، الفكر العربي المعاصر، العدد 82 ـ 83 ـ 1990، ص 30.

(52) F.Braudel-Ecrits sur l'histoire.op.cit PP 22.23.

فلقد شكل كل هذا: جمع الأخبار ورواية الأحداث والمعلومات في تنظيم محكم، لأن كل سلطة هي بحاجة إلى تنظيم التشتت الموجود فيها، لكي تحوز على شرعنتها وبالتالي شرعيتها، حتى ولو كانت هذه الشرعية ناقصة الوثائق أو ذات بعد غيبي.

3 ـ الخبر . . التاريخ والوثيقة

إن مجال التاريخ هو التراكم، أي أن كل تقدم يحصل إلا وتختلف فيه الرؤى بين الذاتية الموضوعية، أو بين العلمية والفلسفية أو الجزئية والشمولية، لأن مهمة المؤرخ والتاريخ هي محاولة توليد الانتظام داخل الفوضى المتراكمة، وهم المؤرخ بالأساس هو السعي إلى ربط الحدث بشروطه الموضوعية لا الآنية فحسب، بل إن يجعل منه جزئية متناغمة في البناء الكلي، ولهذا كان التاريخ من أشد العلوم الإنسانية إرتباطاً بالوثيقة، لأنه بواسطتها يمكننا القبض على الواقع التاريخي. لقد بينت الدروس الإيبيستيمولوجية والمنهجية، أنه ليس هناك واقع معطى وجاهز، الواقع هو ما يكون قابلاً للبناء، وأن الموضوعية محدودة بحدود بناء القانون العلمي، هذا في مجالات العلوم الأكثر دقة وصرامة (العلوم الطبيعية)، فما بالك بالتاريخ كحقل إنساني؟ لذلك لا وجود لواقع تاريخي مكتمل وجاهز أمام المؤرخ، فالواقع التاريخي كما يقول ريمون أرون (R. ARON)، «واقعاً إنسانياً غامضاً ولا ينتهي غموضه ويتجلى هذا الغموض في تعدد نواحي الوجود الإنساني ومجالاته، وتنوع فضاءات الإدراك وأليات التأويل وفضاءات الدلالة والمعنى»[53].

فالوثيقة لم تعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبحت هي نفسها ميداناً معرفياً مستقلاً بنفسه، أي أنها أصبحت مجال إنتاج الواقع التاريخي، وتجعلنا نعيد النظر في ما كنا نعرفه عن هذا الواقع، وإعتبار الوثيقة كذلك، هي أنها تشكل حقلاً، بإستكشافه وفحصه والإشتغال عليه وفيه عن إمكان للواقع التاريخي، خصوصاً أن هذا الأخير تحكمه الاستحالة، ومعنى الإمكان هنا، أن

(53) R.Aron-*Introduction a la philosophie de l'histoire*. GALLIMARD PARIS 1986. P 147.

إستكشاف الوثيقة يؤول إلى إعادة ترتيب العلاقة بين المؤرخ والحدث التاريخي أو مجمّلاً بالواقع التاريخي، وما يحمله من مقولات أخرى كالذات والمعنى والمعقولية والحقيقة كذلك.

فالوثيقة تتعقب اللامرئي والمختفي في التاريخ، لذلك كانت الإشكالية الأساسية في الكتابة التاريخية العربية وفي جميع المدونات التاريخية العربية الكبرى من ابن الأثير إلى الطبري وحتى إبن خلدون والمؤرخون المعاصرون، وفي شطريها في التاريخ العادي الطبيعي التاريخ الميتافيزيقي، وهي أن المؤرخ العربي لم يقبض بعد على عنصر أساسي في هذه الإشكالية، وهو أن هذا اللامرئي كان يسيج على نفسه، بالرغم من لاتاريخيته، بتاريخية كانت تنمو منذ البدايات الأولى لظهور خطاب التاريخ العربي، المشدود ببنيات كانت موجودة ومتأصلة في المجتمع العربي وفي الجاهلية وبعد ظهور الإسلام كما بينا ذلك في الصفحات السابقة، هذه البنيات كرسها خطاب الفقه، من خلال الفقيه، من خلال الفقيه/المؤرخ، على المؤرخ أي بسلطة الأول على الثاني غيبت مهنة المؤرخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية، وغيبت التعامل مع الوثيقة، كعنصر أساسي في عملية بناء الواقع التاريخي، لأن الواقع التاريخي، لا يبنى بتواتر الخبر، المرتبط بمطالب: الإسناد وصحة الرواية، الشفوية، «فالإخبار منضبط بتأريخ... تتحلق حول موضوع الملك ومتعلقاته يتم أداؤها بما هي أخبار عن أفعال؛ فالإخبار عن أمور حادثة، والخبر هو ذلك القول السردي المتعلق بفعل ما بحيث إنه يسرد حادثة فيها إنتقال من بداية إلى نهاية، دون أن يتمكن من سرد أي شيء عدا الحوادث. فالخبر لا يسرد فكرة ولا يسرد أمرا إلا بما تكون الفكرة أو يكون الأمر نتاجاً لفعل هو، في الحديث والفقه، فعل قول لا قوام للخبر (أي الحديث) دونه»[54].

من هنا يبدو أن الشفوية كبنية متأصلة في العقل العربي عموماً، والتاريخي خصوصا ـ لأسباب كنا قد عرفناها ـ على الرغم ظهور الكتابة في الحضارة

---

(54) عزيز العظمة، الكتابة التاريخية، مرجع سابق، ص44.

العربية ـ الإسلامية نلحظ أن آلية التواتر لأخبار التاريخية، لم تغيّب فقط، التعامل مع الوثيقة، غيبت أحد العناصر المهمة التعامل معها، وبالتالي أحد المرتكزات الأساسية للعقل التأريخي، ألا وهو غياب عنصر: النقد، وربما كان يحضر أو يعوض بشكل آخر، وهو إيراد الكثير من الروايات عن الحدث الواحد، دون أن يحرج نفسه كثيراً بالتساؤل عن مدى صدق أصحابها وعن مواقفهم.

قد يتساءل البعض، هنا، في القول إن هي مرحلة أرقى من مراحل تاريخ البشرية، إذ إن الحديث عنها يرتبط أساساً بإتقان الكتابة؟ نجيب كما رأينا في السابق أن الكتابة كانت تشكل في حد ذاتها مؤسسة إن ارتبطت بالسلطة، إذ إن أغلب الذين كانوا على إلمام بالكتابة، كانوا إما فقهاء أو كتاب ديوان. أي أن السبب العميق هو إعتبارهم الكتابة سلطة تخول لهم التفوق وتحافظ لهم على الإمتياز في كنف السلطة والسلطان. إن غياب التعامل مع الوثيقة في الثقافة العربية ـ الإسلامية، ارتبط بالفضاء العام الذي يغلف مفهوم التاريخ في هذه الثقافة، لأن التاريخ يشبه في كثير من مميزاته الرواية، فالتاريخ من خلال الرواية، يقوم بعمليات الغربلة والتنظيم، والتركيب الناتج منها، هذا في التحديد المنهجي العام. بينما ارتباط التاريخ بالرواية والخبر في الثقافة العربية ـ الإسلامية، كان يراد منه التنظيم والإستقصاء لأجل مهمة أخرى بعيدة عن قضايا التاريخ والكتابة التاريخية، ألا وهي مهمة فقهية، لفك ألغاز النوازل والمشاكل التي يتعرض لها الفقهاء والمجتهدين لتنظيم شؤون العامة والدولة، أنتج تلك المدونات التاريخية الكبرى، التي تسرد سلاسل من الأخبار والحوادث التاريخية التي عرفتها هذه الحضارة، شكل تراكماً، هذا التراكم لم يحدث قفزة نوعية لا في التعامل مع الوثيقة ولا في الكتابة التاريخية.

يقول فوكو إن «المؤرخ في الوقت الراهن عليه أن يغير نظرته إلى الوثيقة، إذ عليه أن يتجاوز فكرة إعتبار الوثيقة شهادة عن الماضي، وبصمة من بصماته، إن النظرة التجديدية تقتضي أن يقوم المؤرخ بتقسيم الوثيقة وتوزيعها إلى عدة مستويات وسلاسل؛ فيحدد الأساسي والثانوي، ويعين

الوحدات ويصف العلاقات. يجب إذاً تحريره من تلك المهمة التي ارتضاها لنفسه مدة طويلة، وهي أن يكون ذاكرة عتيقة لماضٍ إنساني فانٍ، إن هذا التبرير الأنثروبولوجي أصبح اليوم متجاوزاً، فالتاريخ هو طريقة من الطرق التي يتعامل بواسطتها مجتمع من المجتمعات مع مادة وثائقية موروثة»[55].

لذلك مازال التاريخ العربي، والخطاب المصاحب له يستعاد كذاكرة، وليس كتاريخ، وذلك لأن كثير من «المؤرخين» مازالوا مرتبطين بالمنهج التقليدي كما صاغه القدماء من المؤرخين/الفقهاء، فما الفرق بين تاريخ الطبري أو إبن الأثير أو غيرهما؟ لا نكاد نعثر على فرق إلا في إضافة بعض الروايات عن بعض الأحداث، ويبقى فيه خطاب الحقيقة مشدوداً بالتطابق ومنطق الهوية.

(55) ميشيل فوكو، نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق ص 54.

الفصل الثالث

حفريات الخطاب التاريخي العربي الكلاسيكي

تمهيد

لقد رأينا كيف تشكّل مفهوم التاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية، وأهم بنياته التي تأسس عليها «القول» التاريخي العربي في بداياته، والتي شكلت محدداته الأساسية، وارتباطه أساساً بها، وذلك من خلال ارتباطه بالموروث الجديد المتمثل في النص القرآني، ثم الحديث النبوي، فكانا أهم عنصرين بارزين في تشكيل الكتابة التاريخية العربية، فلقد كان النص القرآني، وشخصية الرسول (ﷺ)، محور اهتمام المؤرخين الأوائل وحافزهم على الكتابة التاريخية التي انطلقت من «القصص» كما ورد في القرآن ثم السيرة والمغازي، دون أن يعني ذلك التخلي أو القطيعة مع مضمون وأشكال القصص الأيامي الجاهلي بجميع خصائصه، ولكن على العموم قد طرأت بعض التطورات الطفيفة على منهج الكتابة التاريخية، نظراً لأن الدولة الإسلامية كانت تحاول دائماً توطيد مخيال، ونمط وسلطة جديدة مكان التصورات القديمة؛ فمثلاً المؤرخون في القرنين الأول والثاني كانوا قد واصلوا الاهتمام بالأنساب التي سينتقدها البيروني في آثاره الباقية في القرون الماضية.

«إن قوة الذاكرة التي اشتهر بها العرب وأعطت لصاحبها امتيازاً. . لم يعد التوكؤ عليها وحدها ممكناً حتى ذلك الوقت، ما كان سبباً في اتجاه العرب إلى التدوين قبل هذا القرن (أي القرن الثالث) بعد تباعد المسافة بين الحدث ورواته، وما يشكل ذلك من إضعاف له بالرغم من الحرص على توثيق السند والرجوع إلى المصدر، وقد أورد «الذهبي» في هذا السياق، أن التدوين بدأ حوالى منتصف القرن الثاني، محدداً السنة الثالثة والأربعين بعد المئة، بأنها السنة التي شرع فيها علماء الإسلام تدوين الحديث والفقه والتفسير على الرغم من أن الذهبي بالرغم من تحديده السابق، لم ينفِ وجود الكتابة التاريخية قبل هذه السنة، ولكنها أخذت تشيع وتأخذ تدريجياً مكان الذاكرة، حيث كثر

تدوين العلم وتبويبه ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، بعد أن كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يرون العلم من صحف صحيحة غير مرئية، لكنها ليست قيد التداول، بل من ضمن التراث الشخصي»[1]؛ فتأخر الكتابة حتى هذا القرن لم يكن يعني أنها لم تكن من قبل، لأنه يجب التمييز بين الكتابة والتدوين، الذي تأخر مع تأخر الكتابة حتى القرن الثاني، وهذا ما يفسر خلو العهدين الراشدي والأموي من المصنفات البارزة، سواء أكانت مروية أو مكتوبة. وتعثر الكتابة في العهد الأموي، ارتبط بالتكوين السياسي والاجتماعي للدولة، ذلك لانهماكها في التوسع بالقوة أو ربما أكثر مما كانت عليه في الجاهلية، ذلك أن المعادلة القبلية كانت من افتعال سياسي، ذلك أن أحكام بني أمية، لما غيروا شكل الحكم عما كان عليه في السابق، أرادوا توطيد ملكهم الجديد، بتسيير إجتماعي وسياسي للخلافات القبلية، من ثم ومن الجانب الآخر على معادل ثقافي تعبيري تمثل في الشعر ـ الذي عرف ازدهاراً كبيراً بعد خمول دام القرنين من الزمان ـ الذي رافق الصراعات الداخلية، التي كانت موجودة فيها، واستأثر باهتمام شديد من السلطة نفسها.

لقد سبق القرن الثالث الهجري، وقبل حلوله، إخباريون كثيرون، لا مجال لعرضهم هنا، ولطرقهم في الإخبار، لأننا تقريباً قد نتعرض بشكل معمق لأهم إشكاليتهم التي لا تظهر في الكتب الاستعراضية التي تناولتهم، والتي يمكن أن يرجع إليها أي باحث للتحديد الكرونولوجي والفني، فهناك على سبيل المثال لا الحصر: كتاب عبد العزيز الدوري **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**. وكتاب شاكر مصطفى **التاريخ العربي والمؤرخون**.

إن ما نريد القيام به هنا، هو تحليل مدونة لها من الحجم والسعة، وحتى من الرمز والدلالة، ما يجعلها تمثل «روح عصر» أو «إيبيستيمي» خاص، يجمع ما قبلها وما بعدها إلى حد ما كل القول والخط التاريخي العربي ـ الإسلامي لا من حيث الشكل فحسب، بل حتى من حيث المضمون: ضمن إشكاليات جديدة طرحتها هذه المنظومة وهذه المدونة: إنها مدونة أبو جعفر

(1) إبراهيم بيضون ـ مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية ـ مجلة الفكر العربي ـ العدد 58 ـ بيروت. 1989 ـ ص 09.

محمد بن جرير الطبري (تـ310,) فعلمنا لا يقتصر على الإحالات إليها، أو تعيين موطن الصدق أو الكذب فيها، بل هاجسه الأساسي هو القبض على العناصر والبنيات الثاوية والمخفية التي نسجت خيوط هذه المدونة، وهو ما يسميه علي أومليل بـ «العمل التركيبي»[2].

أولاً: إيبيستيمي القرن الثالث الهجري: المرئي واللامرئي في خطاب التاريخ العربي

يجمع أغلب الدارسين، أنه بنهاية القرن الثالث الهجري، كان التاريخ العربي ـ الإسلامي، قد أرسى قواعده كعلم «مستقل» عن علم الحديث، ولكن دون إهمال لآليته الأساسية، ألا وهي «الإسناد» الذي يعطي للروايات التاريخية الكثير من الثقة التي اتخذها الحديث، خصوصاً وأن معظم مؤرخي هذا العصر كتبوا في التاريخ إنطلاقاً من الاهتمام بالحديث، جمعاً أو كتابة، بحيث كان يحدث دائماً تداخل وتحايث بين العلمين: الحديث، الخبر والتاريخ، وبين مهنة الفقيه والمؤرخ، لأن التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية سيكون مديناً للحديث في النشأة والمنهج والغاية. هل ظل هذا التداخل وثيقاً بين الحديث والخبر التاريخ، أم هل استطاع التاريخ الإستقلال عنه؟

لا يمكننا أن نجزم في الإجابة عن هذين السؤالين، على الرغم من حلول القرن الثالث الهجري واتفاق الكثير من الباحثين على أنه القرن الذي مثل المرحلة المنعطف، بحيث أرسى علم التاريخ الإسلامي، قطيعة مع الحديث، إن إجابة (ميكانيكية) مثل هذه تحتاج إلى الكثير من البحث والتروي. لا نتفق مع هذا الطرح، ذلك أن خطاب التاريخ العربي لم يصل بعد في مستوى إحداث القطيعة مع الحديث في هذا القرن، بل التغيير الذي طرأ على التاريخ العربي الإسلامي في القرن الثالث الهجري قد غير في بعض الإشكاليات وتطويره لأخرى في الخطاب السابق عليه، فاحتوى الخطاب التاريخي في هذه المرحلة على كل الموضوعات التي طُرقت في القرنين الأولين للهجرة: كالأيام والسيرة والمغازي،لكن الجدة فيه تمثلت في طرق موضوع التأريخ للخليقة، ومحاولته

(2) علي أومليل ـ الخطاب التاريخي ـ مرجع مذكور ـ ص 30.

في أن يكون تاريخاً عالمياً، وظهر كذلك أكثر انتظاماً وإحكاماً من الخطابات السابقة عليه، وتسنى له كذلك من الانتظام الذي مس العلوم الإسلامية التي اقتربت من النضج وشارفت الكمال، فقد وضعت الأسس الثابتة لمذاهب الفقه، وألفت الكتب الصحاح في الحديث، وجمعت اللغة، وصنفت كتب السيرة والمغازي والفتوح، وتحددت معالم الخلاف بين نحاة الكوفة والبصرة، واستوعبت العربية طائفة من علوم الفرس والهند واليونان، واتسعت آفاق المعرفة عند العلماء، فكان المشتغل باللغة والنحو عالماً بالحديث ووجوه التأويل، والمحدث عارفاً بالتاريخ وصنوف الفرق والمذاهب ومراتب الرجال، والشاعر يأخذ بنصيب من اللغة والنحو والتصريف، والفقيه يحفظ الشعر والمثل، ويروي الحديث والخبر، ويشارك في صنوف الآداب[3].

وليس هناك، رجل أبرز وأكثر إلتصاقاً مع «روح العصر» هذه من الطبري، ذلك أنه كان يحتل موقعاً بارزاً بين مؤرخي القرن الثالث، زيادة عن موقعه كفقيه ومحدث كبير له ثقافته الواسعة في العلوم القرآنية والتفسير، حتى قال عنه أحدهم «كان كالقارئ الذي لا يعرف إلا القرآن، وكالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، وكالنحوي الذي لا يعرف إلا النحو، وكالحاسب الذي لا يعرف إلا الحساب، كان عالماً بالعبادات، جامعاً للعلوم، فإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره وجدت لكتبه فضلاً على غيرها»[4]، ويعتبر تاريخه المسمى **تاريخ الرسل والملوك** أوفى عمل تاريخي بين مصنفات العرب، وهو يمثل عملاً تركيبياً لكل المرحلة السابقة، فاشتمل بين دفتيه سائر الموضوعات السابقة كالخليقة، الأيام، السيرة والمغازي والفتوح... على نحو رام أن يكون تاريخاً عالمياً، «فإذا كان تاريخ الطبري أفلح في أن يحقق ما لم تحققه الكتب المذكورة، فإن ذلك يرجع إلى سببين:

أ ـ إن تاريخ الرسل والملوك، قد نجح في أن يحقق الإرتباط بين التاريخ والأمة، أكثر من أي كتاب من الكتب المذكورة، إنه لا يكفي ككتاب اليعقوبي مثلاً أن يتطرق لذكر عدد أكبر من الأمم لكي تتبناه الأمة، بل عليه أن يوفر أكثر

---

(3) الطبري ـ **تاريخ الرسل والملوك** ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف (د.ت) ج1 ـ ص 05.

(4) الطبري ـ المصدر السابق ص 11.

من هذا، أن يعبر عن رؤية للتاريخ تجد فيها الأمة نفسها مركزاً وهدفاً للتاريخ، ومن جهة أخرى، فإن السرد، سرد التاريخ، ينبغي أن يسهم في تماسك وحدة الأمة، خاصة حين يتعلق الأمر بتاريخها نفسه، فهنا ينبغي الوصول من خلال نقد واسع لمختلف الروايات إلى سرد للتاريخ يتحقق حوله «الإجماع» وقد اعتبر المؤرخون المسلمون أن الطبري قد حقق أكثر من غيره هذا الهدف.

ب ـ النفوذ الواسع الذي اكتسبه تاريخ الطبري، يرجع قبل كل شيء إلى منهجه، فقد اعتبر القدماء هذا المنهج مثالاً للصرامة، وفي هذه النقطة بالذات تفوق الطبري على ابن قتيبة والدينوري واليعقوبي، أما ابن قتيبة فطابع كتابه نفسه يدعو إلى سطحية السرد، وأما الدينوري فهو يسقط الأسانيد وينتقي من بين مختلف الآثار ما يلائمه، أما اليعقوبي فلا شك أنه صنع أفضل من سابقيه ما دامت مصادره أوثق وأكثر تنوعاً، إلا أنه لم يكن يحرص شأن الطبري على إيراد مصادر كل خبر، ولا على تصديره، بأسانيد روايته»[5].

1 ـ إطلالة على المنهج

إن الإسناد كآلية، ظهر مع نمط خاص من التاريخ هو الخبر، وأنه كلما بعد الخبر عن الأصل أو الغرض الديني، قلت درجة الدقة في نقده، ولعل هذا ما يفسر لنا سبب تساهل المؤرخين السابقين على الطبري كابن قتيبة وأبي حنيفة واليعقوبي في تطبيق قواعد هذا المنهج، لدرجة أنهم أهملوا كثيراً من أصوله وقواعده عند التطبيق، ولم يلتزموا إلا بصورته وخطوطه العريضة، حتى أن جاء الطبري فأعاد لهذا المنهج سيرته الأولى ومكانته في التاريخ الإسلامي والتزم الدقة في تطبيقه في تاريخ الرسل والملوك، فتاريخه هذا صيغ إلى أرضية الخبر، فالأخبار فيه قد ترتبت بحسب أحداث متسلسلة، وكل حدث مدعم بسند أو عدة أسانيد، ويلاحظ «علي أومليل» أن الطبري حقق تجاوزاً مهماً، بتجاوز تاريخ الخبر، بل كان تطور التاريخ الإسلامي نفسه يستدعي ذلك، فالخبر أصبح أضيق من أن يلائم نمو هذا التاريخ، «وقد حقق الطبري هذا التجاوز باللجوء إلى نمط من التاريخ ليشمل نطاقاً من التاريخ أوسع. ويعني نمط التاريخ على السنين،

(5) علي أومليل ـ مرجع سبق ذكره ص 33.

وتاريخه كان أول تاريخ مؤرخاً على السنين، وهو لا يبدأ إلا مع السنة الأولى للهجرة، فالتجاوز الذي حققه الطبري يكمن في أنه استطاع أن يشيد إنطلاقاً من النمط الأصلي للتاريخ الإسلامي، الخبر، نمطاً أوسع وهو التاريخ بالسنين»[6] ولقد التزم الطبري الدقة والأمانة في استعمال الإسناد، وذلك في التحري والتثبت في الرواية، لأن نظرته إلى التاريخ كانت متأثرة إلى حد كبير بكونه فقه وحديث، لأنه كان يرمي في تاريخه إلى تكميل تفسيره للقرآن الكريم وهو يحرص على استعمال المنهج الأصلي (الإسناد) لم يكن وفياً لحيثيته كفقيه فحسب، بل أراد أن يرفع الخبر التاريخي إلى مستوى وثوق الخبر الشرعي، وبعبارة أخرى أراد توثيق الخبر التاريخي بالمنهج نفسه الذي يوثق به الخبر الشرعي، ولأنه كذلك كان يوازي ويفرق في الوقت نفسه بين الخبر الشرعي والخبر التاريخي، وذلك لأن أكثر أخباره، كانت متصلة بالرسل والأنبياء؛ فهي أخبار دينية يتحدث بعضها عن غيبيات (اللامرئي) لا دخل للعقل فيها، لأنها تتجاوز العقل، ومن ثم وجب قبولها على علاتها ما دامت «صحيحة» الأسانيد، ويعتذر الطبري عن منهجه هذا فهو يقول في المقدمة: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا، أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه إذ كان من أخبار الماضيين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضيين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤتِ في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا»[7].

وإجمالاً يمكن اعتبار تاريخ الطبري، كتابة تاريخية جديدة، لأنه حاول تنظيم الخبر التاريخي، لكي يعطيه صدقية وقوة أكثر في الوقت نفسه، ولكي يعطيه مكانه الأساسي في الأيديولوجيا الموحدة «للأمة» الإسلامية، «ولقد اعتبره

(6) علي أومليل ـ المرجع السابق ص 34.

(7) الطبري ـ مصدر سابق ـ ص 07 ـ 08.

البعض - كتاب تاريخ الرسل والملوك - كالتجلي الأول لفلسفة تاريخ عربية - إسلامية، متجذرة في الأيديولوجيا الإسلامية... [ومن جانب آخر] كتب الطبري هذا التاريخ عن العالم بصفة عامة، والعالم الإسلامي بصورة أخص، لكي يصبح المرجعية الرسمية والأساسية مثله في ذلك مثل **صحيح البخاري** في علم الحديث»[8]، وتاريخ الطبري ينقسم إلى بابين أساسيين: **القسم الأول**، منه» يبحث في تاريخ العالم ما قبل الإسلام: من الخليقة حتى ظهور الإسلام ويحتوي على الرسل وشعوبهم، وتاريخ الفرس واليهود والروم والبيزنطيين، وملوك اليمن، وعرب ما قبل الإسلام، بإعطاء عائلة الرسول (ﷺ) ونسبها مكانة مرموقة، أما **القسم الثاني**، فهو يبدأ مع ظهور الإسلام، ويستشف في هذا القسم من التاريخ عنصر الأمة الإسلامية، حتى عام 301 للهجرة، وذلك بذكر تاريخ الخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية، وبني العباس.

أما عن الأهمية التي أرساها الطبري في الممارسة التاريخية، تبقى أساساً، في الجمع الهائل للمعلومات، وفي جانب تحريها للإسناد وتثبيته، فهذا الجمع الهائل للمعلومات تبعه نقد محكم لسلسلة الرواة، ويبقى تاريخ الطبري، بالرغم من أصالته النسبية عن التواريخ التي سبقته، أنه لم ينتج أدوات مفاهيمية ومنهجية خاصة به، وذلك لغياب أي شكل من إعمال العقل في الرواية والخبر التاريخيين للطبري، كما أشار هو بنفسه في العبارة السالف ذكرها، لأنه كان منهمكاً في صحة الإسناد وتبيين ذلك، من دون أن يقوم بأي عملية نقد، لأن التاريخ مع الطبري لم يتجاوز كذلك البنية الشفوية التي كان مصدرها الخبر والرواية الشفهية، لا في تاريخه فحسب، بل في كل التواريخ الأخرى، ناهيك عن ارتباطه بالسلطة السياسية في عهده؛ فكان تاريخه «يمثل خزاناً للذاكرة الجماعية، دون أن يصل إلى مستوى التاريخ».

2 - المرئي واللامرئي في تاريخ الطبري

لقد ظل تاريخ الطبري نموذجاً غالباً لأغلب المؤرخين، لا من حيث الشكل فحسب، بل كذلك من حيث مضمونه وإشكاليته الأساسية وهي نجاحه

(8) F.TRIKI/-L'Esprit historien.op.cit. pp. 23-239.

في أن يحقق الإرتباط بين التاريخ والأمة، ليس في الجانب السياسي فقط والمتمثل في مستويات ثلاثة:

الأول، مستوى الذاكرة الجماعية وذلك بتحويل التواريخ والذكريات المتعددة للشعوب التي دخلت الإسلام إلى تاريخ واحد لأمة واحدة، تكون بداية الإسلام مع النبوة هي مركزها ومرجعها، ولذلك كان أول تاريخ انشغل به الطبري وغيره من المؤرخين هو تاريخ الرسول (ﷺ) نفسه، قصد صياغة نموذج واحد وموحد للأمة، عليها باستمرار أن تعدل أحوالها المختلفة وأوضاعها المتغيرة.

أما المستوى **الثاني**، هو السياسي فقد شرط الفقهاء/ المؤرخون إمكان قيام شريعة الإسلام نفسها بضرورة وجود سلطة إسلامية مركزية. وظل نظام الخلافة التأسيسي الأول هو المرجع المعياري لكل سلطة قائمة تدعي الأمانة له، وحتى بعد أن تعددت مراكز السلطة في بلاد الإسلام، ظل الطموح دائماً إلى سلطة واحدة، تتوحد في ظلها «الأمة».

أما المستوى **الثالث**، هو مستوى الضبط المعياري للعلاقات الاجتماعية، لأنه كان على هذه الأمة أن تتبلور على المستوى التشريعي، فسعى الفقهاء/ المؤرخون كذلك إلى ضبط علاقات أفرادها ضبطاً معيارياً. والمستويات الثلاثة تتحايث وتتداخل مع بعضها البعض في الجانب السياسي الذي يعطي للأمة صورتها ضمن تاريخ عالمي كان هاجس كل المؤرخين وخصوصاً الطبري، ترى فيه نفسها أنها هي المركز. هذا من الجانب السياسي أما الجانب الآخر ـ هو الذي يهمنا ـ هو التمثلات والرموز المخيالية والأسطورية التي سطرها الطبري في تاريخه ومحاولة بناء يوتيوبيا تاريخية (UTOPIE) تصف «أحداثاً» ميتافيزيقية؛ فمدونة الطبري التاريخية احتوت على بنيات متخفية تراوحت بين الأسطورة والسلطة والأيديولوجيا والمخيال... فالجانب السياسي يتلاقح مع هذه المثيلات، وبالتالي يكون الخطاب التاريخي العربي ـ الإسلامي، هو تاريخ سلطة مركبة: تاريخ السياسة وسياسة التاريخ من خلال تلك التمثلات التي كان يرام من خلالها ومن تأريخها هو الحفاظ على الرأسمال الرمزي للأمة الجديدة.

وبالتالي تكون السلطة محتواة في التمثل والتمثل من حيث هي سلطة

هوامية، إغرائية. . . كذلك يكوّن سلطة أخرى غير مضادة. لأن الطبري كتب تاريخه من وجهة نظر القرآن، واعتمد في تشكيل رؤيته للتاريخ وفهم مجرياته وتفسير أحداثه، على منظور ديني خالص وثابت.

ينبغي الإشارة في الأخير، أننا لا نزعم الإحاطة بجميع أجزاء هذه المدونة التاريخية الكبرى، لأن مجال بحثنا سيقتصر على الجزء الأول منها، ونحاول القبض على الانزياحات التي يحدثها هذا النص من المسار التاريخي الزمني إلى المجال الأسطوري، وهذا لا يعني بالنسبة إلينا فقداناً لتاريخيته كنص أو لقيمته المعرفية.

3 ـ الزمن المقدس

يورد الطبري في مقدمة كتابه **تاريخ الرسل والملوك**، الزمن ودلالاته المختلفة، فالزمن عنده يحيل إلى دلالة الوقت أو العصر أو العهد: « وأنا ذاكر في كتابي هذا من ملوك كل زمان، من ابتدأ ربنا جل جلاله خلق خلقه إلى حال فنائهم، من انتهى إلينا خبره، مقروناً ذكر كل من أنا ذاكره منهم في كتابي هذا بذكر زمانه وجمل ما كان من حوادث الأمور في عصره وأيامه، إذ كان الاستقصاء في ذلك يقصر عنه العمر، وتطول به الكتب، مع ذكري ذلك مبلغ مدة أكله، وحين أجله. . . »[9].

نلاحظ من خلال هذا النص أن من الدلالات المعبرة عن الزمن أو الزمان أو العصر أو الأيام أو الوقت، فالزمان عند الطبري أزمنة، ولكل رسول أو نبي زمانه، وكذا الشأن بالنسبة إلى كل ملك زمانه، فالزمان عند الطبري وعاء للتاريخ وموضوع من موضوعاته، فالطبري كان على وعي بالعلاقة المحايثة التي يقيمها الزمن والتاريخ بين بعضهما البعض، فمسألة الزمان من المسائل المحورية بالنسبة إلى الطبري، «لأن الإبتداء به قبله أحجى»؛ فالطبري يخص مسألة الزمان بكثير من الأسئلة، لأنها مسألة ملغزة: «ما هو؟ وكم قدر جميعه وابتداء أوله وانتهاء آخره؟ وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره؟ وهل هو فان؟ وهل بعد فنائه شيء غير

---

(9) الطبري ـ المصدر السابق ص 06.

وجه المسبح الخلاق تعالى ذكره؟»[10] وهو كذلك «أزمان الرسل والأنبياء وأيام الخلفاء والسالفين...»[11] وعلى هذا يكون تحديد الزمن على أنه المجال الذي تتم فيه حوادث التاريخ، إنطلاقاً من الاستعمالات التي تقدم ذكرها وجاءت في مقدمة كتاب الطبري.

وبعد هذه المقدمة التي يتساءل فيها الطبري عن معاني واستعمالات الزمان؟ يورد الطبري للزمن في كتابه أبواباً مختلفة تتساوق مع أسئلة التي أوردها في المقدمة؛ فالزمان عنده هو «ساعات الليل والنهار»[12] وهذا المفهوم يظل مفتوحاً على المدة الطويلة أو القصيرة أو ليدل على العهد أو العصر أو الوقت، وقد استلهم الطبري هذا المعنى للزمان مما يقوله العرب مثل قولهم، «أتيتك زمان الحجاج أمير، وزمان الحجاج أمير، نعني به: إذا الحجاج أمير، وتقول أتيتك زمان الصرام، وزمن الصرام، تعني به وقت الصرام، وتقول أيضاً: أتيتك أزمان الحجاج أمير، فيجمعون الزمان، يريدون بذلك أن يجعلوا كل وقت من أوقات إمارته زماناً من الأزمنة»[13]. وبهذا يتجلى الزمن عند الطبري ضمن الجمع بين «الأزمة» و«الأزمان»، وتعريفه للزمن أو الزمان تماشياً مع المراحل التي ضبطها في المقدمة عندما ذكر أنه سيبدأ كتابة التاريخ بمعالجة ماهية الزمان، لأنه بعد المقدمة يتعرض إلى الكلام عن الزمان ما هو، ويتناول بعد ذلك المدة تستغرقها الحياة الدنيا فيحدد ما مضى منها إلى حدود زمن الرسول (ﷺ) وما بقي منها، فيورد أحاديث عن الرسول (ﷺ) تتفق كلها حول قصر المدة المتبقية من الحياة الدنيوية أو من الزمن الأرضي، وهذه الأحاديث يسوقها الطبري، قد رويت جميعاً لتحدد الزمن الفاني منه والمتبقي، فالزمن الدنيوي ـ مقداره أسبوع من أسابيع الآخرة، أي سبعة أيام بمقياس اليوم الأخروي الذي يعادل ألف سنة، ويدل هذا على أن الزمان الدنيوي يساوي سبعة آلاف سنة: ويمكن أن نعبر عن هذا بالشكل الآتي:

---

(10) الطبري ـ المصدر السابق ص 06.

(11) الطبري ـ المصدر السابق ص 07.

(12) الطبري ـ المصدر السابق ص 09.

(13) الطبري ـ المصدر السابق ص 09 ـ 10.

عمر الدنيا = سبعة (7) أيام أخروية = 7000 سنة أرضية

الزمن الفاني = 6500 سنة أرضية = 60 يوماً ونصف من أيام الآخرة

الزمن المتبقي = 500 سنة أرضية = نصف يوم أخروي.

لقد اعتمد الطبري في تحديد هذه المقادير الزمنية على الأحاديث النبوية[14]، والأحاديث التي يسوقها الطبري قد تجري في أسانيدها ولا يمكن المساس في صحتها، بالرغم من أن الطبري يذكر تصورات بعض الديانات والثقافات كالمجوسية واليهودية والنصرانية حول الزمان الدنيوي من حيث تحديد مقداره، لذلك تظل الديانة الإسلامية المصدر الأساسي لديه، ذلك أن تحديد الزمن في المنظومة الإسلامية من حيث مقداره الأرضي بالمقدار الأخروي إنما هو مستمد من النص القرآني، حيث نجد هذا التحديد مذكوراً في سورتين هما:

- ﴿. . . **في يوم كان مقداره ألف سنة**﴾ القرآن الكريم، الآية 5، سورة السجدة.

- ﴿**وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون**﴾، القرآن الكريم، الآية 47، سورة الحج.

فتحديد الزمان على هذا الشكل، لا يخلو من التوظيف للنص الديني، ويعني هذا التوظيف التحقير من الزمن الدنيوي، وفي «التذكير» بقصر المدة المتبقية من عمر الدنيا وما ينبغي أن يتولد عن هذه المدة الوجيزة من ضرورة التحلي بالتقوى والورع؛ فالنص التاريخي للطبري - كغيره من المؤرخين المسلمين - لا يخلو في كثير من مقاطعه من التوظيفات الدينية، وتظهر هذه المزاوجة بين التاريخي والديني عندما يتحدث الطبري عن الأشياء والرسل، كما إن الأمر يتجاوز التاريخ عندما يتحول إلى نص ديني يسعى إلى تأصيل القيم التي جاء بها نبي من الأنبياء وإبطال القيم السائدة في عصره، أو عندما يتحول النص التاريخي إلى نص في السيرة النبوية عندما يتعلق الأمر بالرسول (ﷺ) بوصفه خاتم الأنبياء، لذلك يضحى التاريخ وغايته عند

(14) الطبري - المصدر السابق ص 16 - 18.

الطبري، فهو ينتج بالطبع غاية التاريخ كما يعرضها لنا أصحاب الكتابة التاريخية، ألا وهي الاعتبار بها للإقتداء بسير الماضيين من الملوك والأمم، وذلك بهدف إجتناب ما هو ضار واتباع ما هو نافع. إن هذه الصياغة لهدف التاريخ تتردد في جميع كتب التاريخ والكتابات عن التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية دون أي استثناء، وهي متواترة إلى الحد الذي يحيرنا على عدم ردها كلياً إلى كونها تدبيجاً طقسياً للنوع الأدبي «تاريخ»؛ فكون التاريخ أداة لهداية متعلمة وقارئة أمر ينتج تلقائياً من بنية الخبر في علاقته بالعين هو ليس غاية للتاريخ بالمعنى الإجرائي البحت يكون فيه الخبر مستتبعاً استتباعاً تاماً وملحقاً إلحاقاً خارجياً بهذه الغاية»[15].

وعلى هذا النحو فالزمن الدنيوي، «غير مرغوب فيه، لأنه زمن يعبر عن الفساد ولأنه كذلك تغيير سلبي وتطور معكوس، يقابله الزمن المقدس، هذا الزمن الذي يحدد بصورة مسبقة في عالم الغيب الزمن الأخروي. وداخل الزمن الدنيوي الممتد من بداية الكون حتى قدوم الساعة يمكن أن نلقى تركيبة داخلية للزمن هي عبارة عن أزمنة داخلية دائرية منغلقة تتجلى من خلال الحلقة الزمنية المتكررة عبر الليل والنهار والشهر والحول من ناحية، وعبر عهد كل نبي من الأنبياء من ناحية أخرى، إذ يعد كل عهد من هذه العهود فترة منغلقة تفضي إلى مرحلة يعمها الضلال ويحل بعدها عهد نبي آخر لكي يصلح ذلك الفساد القائم فيها، ويطبق الإرادة الإلهية. يرى «مرسيا إلياد» أن المغزى العميق لكل هذه الوقائع هو التالي: بالنسبة إلى الإنسان الديني من الثقافات القديمة، العالم يتحدد سنوياً، بعبارة أخرى يستعيد كل سنة جديدة قداسته الأصلية، التي كانت له عندما خرج من يدي الخالق. وقد كان الإنسان القديم يتخيل هذه الحياة الكونية على هيئة مسار دائري، متواجد مع سنة دائرة مغلقة: كان لها بداية وكان لها نهاية، لكن كان لها أيضاً هذه الخصوصية التي تستطيع بواسطتها أن «تولد ثانية» في هيئة سنة جديدة، مع كل سنة جديدة يظهر إلى الوجود زمان «جديد» «طاهر» «قدس»، من حيث إنه لم يستعمل بعد»[16].

(15) عزيز العظمة ـ الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية ـ مرجع مذكور ـ ص40.

(16) مرسيا إلياد ـ رمزية الطقس والأسطورة، المقدس والدنيوي ـ ترجمة نهاد خياطة ـ العربي للطباعة والنشر ـ دمشق ط1 ـ 1987 ـ ص 73 ـ 74.

ولذلك كانت عودة كل نبي تعد بمثابة العودة إلى زمن سابق طاهر وقدسي حيث يأتي نبي أو رسول ليغير من مسار الزمن المدنس الدنيوي إلى دائرة الزمن المقدس الطاهر. وبهذا كان الزمن عند الطبري زمن يحكمه الإتصال، تفضي بنا الحلقة السابقة منه إلى الحلقة اللاحقة، ومن عهد نبي إلى عهد نبي آخر تالٍ دون أن نشعر بتقطع الزمن، وكأن الزمن نظام صارم عند الطبري غير مقطوع الحلقات، فهو لا يترك ثغرات زمنية دون أن يؤرخ لها؛ فالتاريخ لديه يمثل صيرورة الزمان المتصلة المتراكمة الأحداث والمنطلقة من الزمان المقدس بداية الخلق والسائرة نحو النهاية المحتومة، فناء العالم ونهايته. يقول لوي غارديه: «إن هذا التواصل بين آدم ونوح وإبراهيم وموسى ومحمد (ﷺ) يضع الشعوب الإسلامية في «تاريخ قدسي» ستمدده إلى آخر الأزمان، الصيرورة الدنيوية للأمة الإسلامية، ولا يتعلق الأمر هنا بالحوليات الإخبارية المختصة بالممالیك والإمبراطوريات، صحيح أن هذه الحوليات كانت وافرة ـ ومن أشهرها كتاب الطبري ـ وأننا سنجدها مجدداً في حلقات المتعلمين الذين سيدورون في فلك الأمراء الذين يرغون الآداب والعلوم، بل يتعلق أولاً بنوع من «ثيولوجيا التاريخ» الموجه بكامله بالنظرة الأخروية ليوم القيامة، إنه أيضاً تاريخ خطي، لكنه أبعد ما يكون عن الخط التصاعدي أو التقدمي، فهو سيعلم بأن الإيمان بالواحد، وبالتالي حياة الأمة سيسيران سيراً انحلالياً، بانتظار مرشد أو مرشدين (أئمة) خلال ألوف السنين، ليجددوا نشاط الأمة وإيمانها، وليعيدوا إليها الطهارة الأولى»[17]. وتمكن وراء هذه النهاية، الحركة الدائرية إرادة الله: واجب الوجود.

ومن التحديدات الأخرى للزمن عند الطبري أنه «إسم لساعات الليل والنهار، وساعات الليل والنهار مقادير من جرى الشمس والقمر في الفلك»[18] ولقد اتكأ الطبري في هذا التعريف، إلى ما جاء في القرآن الكريم وهو يورد الآية: **﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجري لمستقر لها، ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد**

---

(17) L.GARDET/-*Les Hommes de L'Islam-approche des mentalites*. Ed. complexe.Bruxelle. 1984. p. 56.

(18) الطبري ـ المصدر نفسه ص 20.

كالعرجون القديم، ولا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (سورة: يس الآية 37 ـ 38 ـ 39 ـ 40).

فالزمن يساوي عنده ساعات الليل والنهار، ومقادير من جري الشمس والقمر في الفلك، فيتولد الزمن بذلك عن حركة الكواكب وجريانها في الفلك، والزمن كما رصده تعريف الطبري عنصر محدث، وكذا الشأن بالنسبة إلى الليل والنهار، وإحداث الزمن يعود إلى القوة الخالقة. التي هي الله، ويظهر أن الطبري يأتي ضد من يقولون بقدم الزمان، ويتعلق الأمر هنا بالدهريين الذين يعتقدون بقدمه وفعله في العناصر الكونية، يورد الطبري، زيادة على الأدلة النقلية المتمثلة في الآية السابقة وغيرها ثلاثة أدلة عقلية وهي:

أ ـ «من جهل حدوث ذلك من خلق الله فإنه لن يجهل إختلاف أحوال الليل والنهار بأن أحدهما يرد على الخلق، وهو الليل، بسواد وظلمة، وأن الآخر منها يرد عليهم بنور وضياء ونسخ لسواد الليل وظلمته، وهو النهار، فإذا كان ذلك كذلك، وكان المحال اجتماعهما مع إختلاف أحوالهما في وقت واحد، في جزء واحد، كان معلوماً يقينياً أنه لا بد من أن يكون أحدهما كان قبل الآخر منهما، وأيهما كان قبل صاحبه فإن الآخر منهما كان لا شك بعده، وذلك إبانة ودليل على حدوثهما، وأنهما خلقان لخالقهما»[19].

ب ـ «ومن الدلالة أيضاً على حدوث الأيام والليالي، أنه لا يوم إلا وهو بعد يوم كان قبله، وقبل يوم كائن بعده، فمعلوم أن ما لم يكن ثم كان أنه محدث مخلوق، وأن خالقاً ومحدثاً»[20].

ج ـ «وأخرى أن الأيام والليالي معدودة، وما عد من الأشياء فغير خارج من أحد العددين: شفع أو وتر، فإن يكن شفعاً فإن أولها إثنان، وذلك تصحيح القول إن لها ابتداءً أولاً، وإن كان وتراً فإن أولها واحد، وذلك دليل على أن لها ابتداء أولاً، وما كان له ابتداء فإن لابد له من مبتدئ، هو الله»[21].

(19) الطبري ـ المصدر نفسه ص 21.

(20) الطبري ـ المصدر نفسه.

(21) الطبري ـ المصدر نفسه.

نستنتج من هنا، أن الطبري وهو يسوق هذه الأدلة والشواهد، كان يريد من ذلك إثبات زوال كل ما هو محدث أو مخلوق، والزمان من بينها، لكي يثبت من خلالها خلود الذات الإلهية المتعالية، «إن صفة القدم والأزلية، ليست من علامات الكائن المخلوق لأنها تظل صفة من صفات الألوهية، لذلك يبقى الزمان عنصراً محدثاً ومخلوقاً فانياً وبذلك تكون أزلية الخالق سر مقدس، يميزه عن كل أشكال الربوبية الأخرى والتي هي أشكال نسبية محدودة في الزمان والمكان، هذه الأزلية التي وصفها القرآن الكريم بأنها ﴿الحي القيوم﴾»[22].

4 ـ أسطرة التاريخ

لقد ميزنا في العنصر السابق بين نوعين من الزمن: أخروي مقدس وأرضي دنيوي مدنس، وأن الزمن السماوي المقدس قد احتوى على أهم الأحداث التي ستحصل في الزمان الأرضي، فالأحداث التي تمت في العالم المقدس هي:

ـ عصيان إبليس للأمر الإلهي.

ـ تجاوز آدم للنهي الإلهي.

ـ تواطؤ الأفعى مع إبليس: وهنا يذكر الطبري «أن إبليس عرض نفسه على دواب الأرض: أيها تحمله حتى تدخل به الجنة حتى يكلم آدم وزوجه، فكل الدواب أبى ذلك عليه، حتى كلم الحية، فقال لها: أمنعك من بني آدم، فأنت في ذمتي إن أنت أدخلتني الجنة، فجعلته بين نابين من أنيابها ثم دخلت به، فكلمهما من فمها، وكانت كاسية تمشي على أربعة قوائم، فأعراها الله تعالى وجعلها تمشي على بطنها»[23].

ـ محاربة إبليس للجن:

وستكون كل الأحداث التي تقع في الزمن الأرضي مماثلة لهذه

(22) تركي علي الربيعو ـ الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة. المركز الثقافي العربي ـ بيروت ط1 ـ 1992 ص 150.

(23) الطبري ـ المصدر نفسه ص 107.

الأحداث التي تمت في العالم العلوي، وأن كل ما سيقع في العالم الأرضي هو نابع من هذه الأحداث الأربعة، التي تحيل كلها إلى الخطيئة، وعليه فلقد أنزل الله كل من إبليس وآدم وحواء والأفعى إلى الأرض، ذلك أن العالم العلوي ينبغي أن يظل عالم القداسة والطهر، إلى الأرض مكان المدنس التي يمكنها أن تسع أخطاء كل البشر، ويعني هذا الهبوط عودة بعض الكائنات إلى مصدرها الأصلي: فلقد خلق آدم من تراب وبنزوله الأرض عاد إلى جوهره الحقيقي، الذي نشأ منه؛ ففي أحد الأخبار التي يوردها الطبري تذكر «أن آدم سمي بهذا الاسم لأنه خلق من أديم الأرض[24]. وستكون جميع أفعاله في تساوق مع ما قام به في العالم العلوي، وستتواصل عملية التناسل بين آدم وحواء على وجه الأرض بعد أن كان آدم قد غشي حواء في الجنة قبل الهبوط منها، فولدت له قابيل وهو في الجنة وتوأمته دون أن تجد عليها وحماً ولا صباً، وهذا لا يعني فقط أن الجنة مكان لا يعرف فيه الإنسان التعب والشقاء، بل كذلك المحافظة على قداسة المكان من أي شيء يمكن أن يدنسه. يورد الطبري خبراً عن هذا: إن آدم كان يغشى حواء في الجنة قبل أن تصيب الخطيئة، فحملت له بقين بن آدم وتوأمته، فلم تجد عليها وحماً ولا صباً، ولم تجد عليهما طلقاً حين ولدتهما، ولم تر معهما دماً لطهر الجنة»[25]. ولكن بمجرد «أن تهبط حواء مع آدم إلى الأرض، وبدءاً من أول ولادة لها على وجه الأرض عندها ستضع هابيل وتوأمته. قد وجدت عليهما الوحم والوصب، ووجدت حين ولدتهما الطلق ورأت معهما الدم»[26]؛ فالطبري ينطلق هنا من خصوصية ذهنية تستحضر في الوقت نفسه المكان والزمان الحقيقيان مقابل المكان والزمان اللذان سيتلاشيان، ومرجعية ذلك لدى الطبري إلى القول بحدوث الزمان: «ثمة أمكنة قدسية، وبالتالي قوية ومهمة وأمكنة أخرى لا تتصف بالقدسية، وبالتالي لا بنية لها ولا تماسك، بكلمة واحدة عديمة الشكل، ثم، عند الإنسان الديني يترجم هذا اللاتجانس المكاني إختبار التضاد بين

---

(24) الطبري ـ المصدر نفسه ص 91.

(25) الطبري ـ المصدر نفسه ص 139.

(26) الطبري ـ المصدر نفسه.

المكان القدسي، الذي هو وحده الحقيقي، والموجود حقاً، وبين سائر الأمكنة الأخرى التي تشكل الامتداد غير المتشكل الذي يحيط به».

إن خبرة اللاتجانس المكاني دينياً تكون خبرة بدائية مماثلة لتأسيس العالم، إن الأمر لا يتعلق هنا بتأمل نظري، بل بخبرة دينية، أولية، سابقة كل تدبر أو تفكير في العالم، إن ما يتيح تكوين العالم هو الإنقطاع الحاصل في المكان، فهو الذي يكشف عن «النقطة الثابتة»، المحور المركزي لكل توجه مستقبلي، عندما يتبدى القدسي في نوع من التجلي الإلهي، لا يكون ثمة انقطاع في تجانسية المكان وحسب، وإنما انكشاف حقيقة مطلعة أيضاً، تقف على النقيض من لاحقيقة المدى الرحب الذي يحيط بها، إن تجلي القدسي يؤسس العالم أنثولوجياً، في المدى المتجانس غير المنتهي، حيث يتعذر وجود نقطة استدلال، ويتعذر أن يحدث فيه أي توجه، يكشف التجلي الإلهي عن نقطة ثابتة، عن مركز.

سنرى إذاً مقدار ما لاكتشاف المكان المقدس، أو لظهوره من قيمة وجودية عند الإنسان الديني: «لا يمكن إبتداء شيء أو صنعه من دون توجه أولي يسبق إبتداءه أو يسبق صنعه، وكل توجه إنما ينطوي على إكتساب نقطة ثابتة. لذلك يجهد الإنسان الديني لكي يقيم نفسه في مركز العالم، ولكي يعيش في العالم، يجب عليه أن يؤسسه، وما من عالم يمكن أن يولد في «عماء» التجانس ونسبية المكان الدنيوي»[27].

وما يلاحظ في كتب المؤرخين المسلمين كذلك ومن بينهم الطبري، أن العصيان صدر لأول مرة في الفضاء المقدس من طرف إبليس، الذي كان ملاكاً من أشراف الملائكة، والأفعى التي أدخلت إبليس إلى الجنة بعد إخراجه منها لإغراء آدم كانت من أحسن الدواب وأجملها: «لما أسكن الله تعالى آدم وزوجته الجنة ونهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فلما أراد إبليس أن يستزلهما دخل في جوف الحية، وكان للحية أربع قوائم، كأنها بختية من أحسن دابة خلقها الله تعالى،

(27) مرسيا إلياد ـ مرجع سبق ذكره ص 23 ـ 24.

فلما دخلت الحية الجنة خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم، وزوجته، فجاء بها إلى حواء: فقال: انظري إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها، فأخذت حواء فأكلت منها، ثم ذهبت إلى آدم، فقالت: أنظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها، فأكل منها آدم، فبدت لهما سوآتهما، فدخل آدم في جوف الشجرة، فناداه ربه: يا آدم، أين أنت؟ قال: أنا هنا يا رب، فقال: ألا تخرج؟ قال: استحي منك يا رب، قال: ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة حتى يتحول ثمارها شوكاً، قال: ولم يكن في الجنة ولا في الأرض شجرة كانت أفضل من الطلح والسدر، ثم قال: يا حواء، أنت التي غررت عبدي، فإنك لا تحملين حملاً إلا حملته كرهاً. فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مراراً، وقال للحية: أنت التي دخل الملعون في بطنك حتى غير عبدي، ملعونة أنت لعنة حتى تتحول قوائمك في بطنك، ولا يكن له رزق إلا التراب، أنت عدوة بني آدم وهو أعداؤك، حيث لقيت أحداً منهم أخذت بعقبه، وحيث لقيك شدح رأسك»[28].

إن مسألة العصيان الذي أظهره إبليس، وتجاوز آدم للنهي الإلهي، تضعنا أمام إشكالية كبيرة وهي هل إن الحياة في العالم الدنيوي يمكن أن تتم لو لم يقع ذلك العصيان؟ فإبليس كان ملاكاً من أشراف الملائكة، وآدم فضله على جميع خلقه أو هل أن الأمر قد سطر منذ خلق الله القلم وأمره بأن يكتب كل شيء؟ ما كان، وما هو كائن إلى الأبد[29] فيكون هذا العصيان وتجاوز النهي الإلهي إرادة إلهية منذ ذلك الحين؛ فقراءة للنصوص الدينية المقدسة، والتشكيلات الخطابية التي أنتجت على جانب هذه النصوص (القرآن، السنة)، من تفسير وفقه ولغة وحتى خبر/تاريخ، تجعلنا نقف عند أسئلة محيرة، ومن هذه الأسئلة أن القرآن الكريم كان تاريخياً قد أخبر الملائكة، قبل خلقه لآدم بأنه سيجعل آدم، المخلوق الجديد، خليفة في الأرض ثم يرد في القرآن أن الله أهبط آدم بسبب تجاوزه للنهي الإلهي.

فالطبري عندما كان يكتب التاريخ ويسجل الأحداث المتعلقة بالحياة في

(28) الطبري ـ المصدر نفسه ص 108.

(29) الطبري ـ المصدر نفسه ص 37.

العالم العلوي دون أن يتفطن إلى مثل هذه الإشكاليات المحرجة ودون أن ينتبه إلى ما يتخفى في الأخبار من أسئلة قد تكون محرجة ومحيرة، فأثناء نقل الطبري الأخبار المتعلقة بالعالم المفارق/المحايث دون أن يخامره أي ريب في ما ينقل، لأنه كانت علاقته بالشك وهو يستند إلى مرجعية لا يمكن أن يصل إليها ريب: كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) ذلك ما جعل تاريخه يتناغم وما جاء في النص القرآني وسنة النبي محمد (ﷺ)، وسيبحث الطبري في حالة ارتيابه، وهي حالة نادرة في تاريخه حتى وإن كان رواة الأخبار ليس لهم من الشهرة ما يجعل المتقبل يطمئن إلى ما يروون لكن الفاعلية النقدية التي تطال اللامطابقة الناتجة عن بعد الزمان وفساد الأخبار التي تتناول القرون الماضية والأمم والدول البالية، أو تلك الناتجة عن التخيل ومحبة الغريب... هذه الفاعلية النقدية ليست فعلاً فاعلية تقيس الخبر على الواقع المفترض أو بالأحرى الواقع الواجب بموجب الواقعية والحس والسليم ـ بل هي تتناول النقل، فليس ثمة أصل طبيعي، ليس ثمة جوهر تتناوله هذه الفعالية تستند إليه في عرضها الأخبار على أصولها. إنما ما لدينا هو نقد للنقد.

وبالتالي إعلان بعدم الثقة بأخبار اعترت مسيرة نقلها شوائب شوهت منها وحرفتها عن مواضعها الأصلية ـ هذا ما يحدث في النقل عن القدماء البائدين، وهذا عين ما يجري في إطار التحريف، فليس ثمة اختلاف كامل، بل تحريف لخبر كان في أساسه صحيحاً، أي مطابقاً للعين المخبر عنه.

بكلمة أخرى، إن ما نحن بصدده ليس نقداً لخطاب أو لنمط منه، كما هو ليس نظرة لعلاقة الواقع بالفعل الإخباري كوحدة مستقلة، بل إن ما نحن بصدده يتناول اعتبار مفردة بعلائقها المفردة عن الأعيان، هذه هي الخاصة الأساسية لكل فاعلية تاريخية، خبرية بحتة أم تأريخية أيضاً في الثقافة العربية الإسلامية. والإخبار الفرد بالعين يجعل من المستحيل طبعاً اعتبار الخبر على أنه شيء مستقل عن الفعالية الإخبارية، ويجعل من غير المجدي اعتبار أطر للخبر غير إطار فرديته وفردية مرجعه العيني ـ لذا فإنه من الطبيعي في هذا الكون ذي الخصائص الأنثولوجية الأشعرية، أن يرتد الخبر إلى فرادته المرادفة لصحته، فالصحة نصيب خبر واحد من عدة أخبار قد تناول عيناً فرداً وإن ترجع الصدقية إلى صدقية الرواية الأولى وإلى صدقية من حفظ هذه الرواية بنقلها عبر التاريخ

إلى السرد التاريخي والإخباري الأخير موضع النقد وموضع الكتابة وموضع العلاقة مع الأصيل السردي للخبر والبحث عن حقيقته؛ فالصدقية ذات علاقة حصرية بصحة النقل، أي صدقه، ولا مجال لمنزلة بين منزلتي الصدق والكذب، فالإمكان هو بصدد الأخبار التي لم تتحقق أصولها أي أخبارها الأول المشاهد. وصدقية الرواية الأولى لا تتحقق بانخراط عينها في سياق يتخطى هذا العين فحسب، بل على العكس هي لا تتحقق لا بسرد عينة هذا العين أي فرداته وحقيقته المفردة التي لا تمت بصلات إلى حقائق آخر اللهم إلا صلة قرابة مكانية أو خطابية، لكنها في الحالتين تبقى صلة موضعية. .[30].

إن الطبري يشير إلى إمكانية تسرب الجانب الأسطوري أو الجانب غير الموثوق به في تاريخه منذ المقدمة عندما قسم الرواة إلى صنفين: صنف يمكن الإطمئنان إليه والرضا عما يرويه، وصنف ثانٍ يعتري نصوصهم ورواياتهم الشك والريبة. . . وزائد في أمورهم للإبانة عمن حمدت منهم روايته، وتقبلت أخباره، ومن رفضت منهم روايته وتنبددت أخباره، ومن وهن منهم نقله، وضعف خبره. والسبب من أجله نبذ من نبذ منهم خبره، والعلة من أجلها وهن من وهن منهم روايته[31]. فإشارة الطبري هذه تظل ذات قيمة منهجية كبرى، لأننا نتبين أن الطبري كان من خلالها مدركاً لما يمكن أن يتسرب من أخبار وهنة وضعيفة وأحداث مشكوك في صحتها؛ فهذه المقدمة تجعل القارئ يطمئن إلى ما سيرويه المؤرخ، ولكن سيصاب بخيبة أمل، ذلك أن الطبري سيتخلى مباشرة بعد الفقرة السابقة عن صرامته تلك، حيث يذكر في أن ما سيرويه في تاريخه لن يكون خلواً من إمكانية دحضه أو الشك فيه بسبب تسرب اللامعقول أو الأسطوري إليه، يقول: وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فيه دون أن أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه[32].

---

(30) عزيز العظمة ـ **الكتابة التاريخية** ـ مرجع سبق ذكره ص 37 ـ 38.

(31) الطبري ـ المصدر نفسه ص 07.

(32) الطبري ـ المصدر نفسه ص 07 ـ 08.

يصرح الطبري إذاً باحتواء مدونته على أخبار هي من صنف اللامعقول والأسطوري والخرافي، ويجعل من هذه الأخبار أمراً لا يستهان به، فهو يشير في هذه المقدمة إلى نوع من التعايش بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي زمني، فهو لم يخفِ أبداً أسباب إمكانية دخول الشك إلى مدونته، فأرجع الأمر إلى أن المؤرخ لم يدرك من تحدث عنهم ليكون كلامه عن الماضيين كلام المعاينة أو المشاهدة، وسبب هذا الفاصل في الزمان كانت في نقل أخبار الماضيين الرواة: إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضيين وما هو كائن من الأنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الإستخراج بالعقول والإستنباط بفكر النفوس؛ فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضيين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤتَ في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا[33]. فالتعايش الذي نلقاه في هذه المدونة بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي، سنجده متجلياً في مختلف الأخبار التي يرويها الطبري، مسندة إلى أصحابها عندما يذكر الحدث عن طريق مجموعة من الأخبار التي تتناول الحدث نفسه، ثم يقوم بترشيح أحدها ليكون صحيحاً.

إن العقل في هذا الميدان التاريخي، قد استسلم لمسلمات النص المتعالي، ليركن إلى ما تمليه عليه من أحداث وقصص هي بالنسبة إلى الطبري عين الحقيقة، فلا يبقى للعقل من دور سوى جمع النصوص وتوزيعها؛ فهذا الجزء الأول من كتاب تاريخ الطبري لا يسجله كائن بشري أو مؤرخ يصوغ الخالق بالنسبة إلى الحقب السابقة على الوحي، وكأن هذه المرحلة من حياة البشرية تدخل في عالم الغيب، لذلك ليس من شأن الإنسان أن يؤرخها ما لم يعول تعويلاً كلياً على النص المقدس المتعالي على الأحداث الأرضية، تمتزج بذلك وظيفة أو مهنة المؤرخ مع مهنة الفقيه والمفسر، وهذا ما مثلته جموع المؤرخين العرب والمسلمين في المرحلة الأولى من ظهور الكتابة التاريخية

(33) الطبري ـ المصدر نفسه ص 08.

ويمثلهم الطبري أحسن تمثيل، وكأنه لا يوجد لفاصل بين المهنتين أو المجالين المعرفيين، لأن الطبري سيراوح في الكثير من مقاطع كتابه بين التأريخ والتفسير، ولن يكون بذلك التاريخ والأخبار إلا أداة من الأدوات التي يوظفها في خدمة التفسير، ويستمد التاريخ بذلك شرعيته ومعقوليته من النص القرآني والأحاديث النبوية، ويظل التاريخ بذلك مديناً لهذه المرجعية المتعالية والتي تمده بالتاريخ اللامرئي؛ فالأسطورة كانت دائماً تمثل تاريخاً مقدساً. . . فإعادة الاعتبار للعامل الأسطوري في إعادة كتابة التاريخ، تتزامن مع إعادة الاعتبار للمقدس ولمسألة الهوية والخصوصية، وإنطلاقاً من هذا، فإن إشكالية العلاقة بين التاريخ والنص المقدس تهدف إلى إعادة طرح الأسئلة عن كيفية تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري، وعن كيفية زحزحته لصالح الأسطرة والتقديس، وهل يمثل هذا الفكر المنتج لعملية الأسطرة قطعية معرفية، مع الفكر السابق عليه، وما يصطلح على تسميته بالحقبة الجاهلية، وبخاصة أن هذا الفكر منتج ومعاود إنتاجه من قبل وخلال عمليات التأويل وما تجرِ معها من إضافات من قبل مؤرخين، هم إما صحابة أو تابعون أو ينتمون إلى نظام فكري أو إبيستيمي واحد؟[34].

5 ـ تأريخ السلطة

يرى الأستاذ تركي علي الربيعو، أن تحول الحدث التاريخي إلى رؤية ميثولوجية وأسطورية، لا يعني أن الحدث الأسطوري، يجب الحدث التاريخي، بل إنه يحتويه، ويضفي عليه القداسة والتي هي باستمرار الإطار المرجعي لعملية التجييش[35] وبذلك يظل النص الديني قرآناً وسنة، يوجه المسار التاريخي في إتجاه صيرورة الزمن الأخروي وكأن المؤرخ يريد من خلال إعتماده على هذه المرجعية أن يضفي على النص التاريخي بعض التعالي والقداسة عندما يعمد إلى الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية لتوثيق الحدث، وهو هنا يقترب من الخطاب الثيولوجي الذي من خصائصه كما يقول أركون: أنه ينتشر، ويفرض ضرورته ونتائجه وأحكامه المعرفية بواسطة ناقلي القرآن

(34) تركي علي الربيعو ـ مرجع سبق ذكره ص72 ـ 73.

(35) تركي علي ربيعو ـ المرجع السابق ـ ص 73.

والحديث، إن المحاكمة الثيولوجية ـ أو طريقة التفكير الثتيولوجي ـ تستخدم أولاً محاجات المشروعية والسيادة ـ كالدليل القاطع مثلاً. أي أنها تستشهد بالآيات والأحاديث لإفحام الخصم، كما تستخدم بشكل ثانوي الأساليب والعمليات المنطقية والمعنوية والديالكتيكية والبلاغية، فالمؤرخون من أصحاب الحديث، لا يعيرون أي إنتباه للتلاعب المبطن أو الضمني الذي يقوم به في كل مرة يستشهد فيها بآية من القرآن أو حديث الرسول (ﷺ)، ينبغي الإلحاح على هذه النقطة والتوقف عندها أكثر، لأن العقل الإسلامي ـ تماماً كالعقل اليهودي أو المسيحي أو الماركسي الدوغمائي، والمشكّلة جميعاً على هيئة مسلمات ومنهجيات تهدف إلى الحفاظ على الأورثوذوكسية. أقول إن العقل الإسلامي قد استسهل بذلك الأمور وأساء إلى نفسه ولم يعد عقلاً نقدياً[36] لأن من طبيعة النصوص القطعية، التي راح التاريخ مع الطبري وغيره من المؤرخين المسلمين إلى محاكاتها، كانت تريد إنتاج سلطاتها التي تحاول توزيعها من خلال المفاهيم السياسية ـ الدينية في العالم الدنيوي، لتحليل وبطرق مختلفة وشتى إلى العالم السماوي وبالتالي إلى سلطة السلط. ذلك أن الحدث الأسطوري ينزع باتجاه البداية، باتجاه ما هو بدائي، في محاولة إلغاء الزمن، وبالتالي إلغاء التاريخ والإتجاه إلى أسطورة العود الأبدي لتصوير الحدث التاريخي على أنه إمتداد لصراع أزلي بين الرحمن والشيطان[37]، بين السلطة العليا والسلطة السفلى؛ ففي جميع الأساطير التي أنتجتها الثقافات غير الإسلامية وجد هذا الصراع والذي يعبر في الجانب المخفي عن صراع أو جدلية المعرفة والسلطة.

ومن مقاطع هذا الصراع بين ما هو فوقي مقدس وما هو سفلي مدنس، ضروب العصيان والتمرد على الذات الإلهية، ولعل أهمها ما صدر عن ملوك الأرض وهم نمرود وفرعون وكيقاوس، وقد أورد الطبري الحديث عن نمرود أثناء عرض قصة النبي إبراهيم (ﷺ)، وتعرض إلى فرعون أثناء معالجة قصة موسى، أما كيقاوس فقد أورد ذكره أثناء حديث الطبري على من ملك إقليم بابل من ملوك الفرس بعد كيقباذ.

---

(36) محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ ترجمة هاشم صالح ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت 1986 ـ ص 85.

(37) تركي علي الربيعو ـ مرجع سبق ذكره ص 82.

كان نمرود ممثل السلطة السياسية على الأرض، وكانت العلاقة بينه وبين السلطة الدينية ـ إبراهيم (ﷺ)، قائمة على التباعد والرفض، حيث كان يسعى السياسي إلى أن يحل محل القوى الغيبية فادعى الربوبية، وكانت رعيته مطالبة بأن تدعوه بالرب، وقد جاءت سلطة السماء لتدحض مثل هذه الإنطباعات وتنتقدها ليحل محلها الإيمان بالتوحيد. ولكن السياسي الرضي تجاوز كل الحدود في رفض القوة الإلهية: حلف نمرود أن يطلب إله إبراهيم(ﷺ)، فأخذ أربعة أفراخ من فراخ النسور، فرباهن باللحم والخمر، حتى إذا كبرن وغلظن واستعجلن، قرنهن بتابوت، وقذف في التابوت، ثم رفع رجلاً من لحم لهن، فطرن به، حتى إذا ذهبن في السماء أشرف نظر إلى الأرض، فرأى الجبال تذب كذبيب النمل، ثم رفع لهم اللحم، ثم نظر فرأى الأرض محيطاً بها بحر كأنها فلكه في ماء، ثم رفع طويلاً فوقع في ظلمة، فلم ير ما فوقه ولم ير ما تحته، ففزع، فألقى اللحم، فاتبعته منقضات، فلما نظرت الجبال إليهن، وقد أقبلن منقضات وسمعن حفيفهن فزعت الجبال، وكادت أن تزول من أمكنتها ولم يفعلن[38]. وهكذا لم يتمكن نمرود من الإطلاع على إله إبراهيم، لكنه أعاد الكرة ثانية، عندما أمر ببناء صرح: فبنى حتى إذ أسنده إلى السماء ارتقى فوقه ينظر ـ بزعمه ـ إلى إله إبراهيم، فحدث ما لم يكن يحدث، وأخذ الله بنيانه من القواعد[39]، فسقط الصرح، إن محاولة الإنسان/نمرود في تجاوز طبيعة البشرية لم تفلح ولم يبلغ مراده.

وفي حديث فرعون، هذا الآخر كذلك تجبر وادعى الربوبية عندما نادى قومه أنا ربكم الأعلى ولكي يبين عن عصيانه وإنكاره للذات الإلهية المتعالية أو السيادة العليا بتعبير أركون، طلب من هامان أن يبني له صرحاً لكي يشرف من أعلاه على إله موسى، فلما انتهى البناء ارتقى فوق الصرح: فأمر بنشابة، فرمى بها نحو السماء، فردت إليه وهي ملطخة دماً فقال: قد قتلت إله موسى[40].

(38) الطبري ـ المصدر مذكور ص 289.

(39) الطبري ـ المصدر نفسه.

(40) الطبري ـ المصدر نفسه ص 405.

ويذكر الطبري، كذلك قصة أخرى مشابهة للقصتين الأخرتين، وهي ما قام به الملك كيقاوس لما حدثته نفسه بالصعود إلى السماء ليطلع على آمر السماء والكواكب وما فوقها وقد مكنه من قوة: ارتفع بها ومن معه في الهواء حتى انتهوا، إلى السحابة، ثم إن الله سلبهم تلك القوة، فسقطوا فهلكوا، وأفلت بنفسه أحداث يومئذ، وفسد عليه ملكه، وتمزقت الأرض، وكثرت الملوك في النواحي، فصار يغزوهم ويغزونه، فيظفر مرة، وينكب أخرى[41].

إن هذه الدلالات المختلفة لأشكال التمرد، هو سعي الإنسان إلى النفوذ على الأرض، ويمكن أن تتدعم هذه الفكرة عندما نلحظ العلاقة التي يمكن أن تكون بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية، وقصص الأنبياء كلها تؤكد أن هذه العلاقة قائمة على التوتر وعلى الصراع، إذ كثيراً ما وجدت السلطة الدينية، سلطة السماء معارضة ورفضاً من ممثلي السلطة السياسية، إنه الصراع من أجل السيادة ومن أجل السلطة، فسلطة السماء تسعى دائما إلى أن يكون لها نفوذها على وجه الأرض، لذلك بعثت الأنبياء والرسل لتنفيذ أحكامها، والسلطة السياسية تنفر ممن يشاركها في الحكم، وربما يتغير هذا الصراع في بعض الأحيان، وفي فترات لاحقة في التاريخ الإسلامي لدى الطبري، وأين سنجد أن السلطة السياسية تدخل في علاقة تناغم وانسجام مع السلطة الدينية وتمارس الحكم باسمها (العناية الإلهية)[*]،وإن مثل هذا التصرف الذي قام به كل من نمرود وفرعون وكيقاوس قد يكون ممثلاً وانعكاساً لما سبق أن صدر عن إبليس قبل نزوله الأرض، فقد جاء في النص القرآني، وفي الأخبار التي ساقها الطبري أنه قد طغى هو الآخر وتجبر وادعى الربوبية، وعصى الأمر الإلهي القاضي بالسجود لآدم.

نلاحظ كذلك أن تلك المحاولات قد باءت بالفشل، بحسب ما ذكر الطبري، وهذا الفشل الذي أفضى إليه سعي الإنسان، ذو دلالة أخرى، إذ

---

(41) الطبري ـ المصدر نفسه ص 507.

(*) للتوسع أكثر في هذه القضية: أنظر **العقل السياسي العربي**، محمد عابد الجابري ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط1 ـ 1990، خصوصاً ـ الفصل الثامن: ميثولوجيا الإمامة أو دولة الملك السياسية ـ الفصل السابع.

إن الطبري، يعتقد أن المعرفة محدودة، وإن عالم الغيب من خصوصيات الذات المتعالية، فلا الفرد يستطيع الوصول إليها ولا الله يخول له ذلك، لأن إمكانيات الإنسان محدودة، وأن الذات الإلهية، تسعى دائماً إلى المحافظة على أسرارها مسيطرة على المعرفة المتعلقة بعالم الغيب، وإن الإنسان لم يؤتَ من الحكمة إلا قليلاً متعلقاً بعالم الحضور؛ فالكثير من الحكايات والأساطير في كتب التاريخ والأديان والثقافات المختلفة، تقدم أشكالاً مختلفة حول توق الإنسان إلى المعرفة/ السلطة، فتذكر الأسطورة اليونانية أن بروميثيوس (Promuethee)، قد عذبته الإلهة عذاباً فظيعاً إنتقاماً منه لأنه سرق النار رمز المعرفة، ومكّن الإنسان منها، كما إن التوراة تذكر أن سبب خروج آدم وحواء من الجنة لأنهما أكلا من شجرة المعرفة، معرفة الخير والشر.

إن الذي ذكرناه، يخرج بنا عن القصد الذي أراده المؤرخ، وبتجاوزنا لقصد الطبري نكون قد تخطينا ما ذهب إليه كمؤرخ، انقبض على ما هو خفي في هذه الأخبار المجموعة فيه، وربما كانت مقاصد رواتها السابقين للمؤرخ وعصره، فنكون قد تحولنا من الحيز التاريخي إلى الحيز الأسطوري، دون أن ننسى أن الكثير من هذه الأخبار المروية في تاريخ الطبري تعود إلى حقب تاريخية سابقة للإسلام؛ فالنص التاريخي في هذه المدونة وخصوصاً في جزئه الأول، يمكن أن يفيدنا عندما نوظفه في البحث ومعالجة مسائل ومباحث أنثروبولوجية. ذلك، أن التاريخ السابق للسيرة، هو تاريخ الأوائل، مجموع الحكايات والأساطير السابقة للحقيقة المنزلة. يقف المؤرخ حيالها موقفاً يلفت النظر، إنه يستعمل الروايات ويروي عن فلان وفلان ولكنه في واقع الأمر يترك مسؤولية ما يحكى للشعوب التي يعنيها الأمر، من دون أن يبدي أي حكم، تحبيذياً أو إنتقادياً، إنه يعكس مجموعة ثقافية في المجتمع الإسلامي الصورة التي ترسمها هي عن نفسها، ويعتبر المؤرخ أن الخرافات والتخيلات التي ينقلها محتملة كلها، لا يعدو أي قسم منها نطاق الحقيقة الظنية ـ أي داع إذاً لاختيار بين الروايات المتعددة الأقرب إلى العقل أو إلى الإدمان الصحيح؟ بل من المصلحة أن يثبت كل رواية، مهما كانت بعيدة الاحتمال، ليرى الناس إلى أي حد وصل جهل وسفه الخلق قبل الرسالة

المحمدية. إن الأساطير الأولى صورة ما قبل التاريخ الحقيقي، لا فائدة فيها ولا حكمة، لأن الإنسانية لم تكن بلغت بعد سن الرشد(42).

وهكذا تكون الخطيئة التي تستبطن الأسطورة والمقدس، المعرفة والسلطة في الوقت نفسه، هي خطوة خطاها آدم، وخرج من المقدس إلى الدنيوي، ومن الخلود إلى الفناء، من المطلق ورحابه، والدائري إلى التاريخ، فقد كانت خطوته عبوراً من السماء إلى الأرض، من الأعلى إلى الأسفل، كما تقول الميثولوجيا الإسلامية(43).

6 ـ التاريخ والمخيال

هناك تشابه كبير في التأليف التاريخي بين جميع المؤرخين المسلمين خصوصاً الأجزاء الأولى من مدوناتهم، وقد تصل الأخبار التي كتبوها عن مفهوم الزمان والأساطير والحكايات الخارقة إلى حد التشابه والتطابق؛ فهذه المنظومات وخصوصاً منظومة تاريخ الرسل والملوك: منظومة الرعب والخوف والفزع والتوهمات، منظومة الكائنات الأرضية والكائنات السماوية، المترتبة والمنتظمة في علائق ادعائية تخوفية مشدودة وأزمنة عصية مفارقة عجيبة تنحدر من عالي المقدس السماوي إلى عالي الأعالي المقدس الأرضي (كلاهما في قمة عقل المنظمومة)، ومن بين العليين تنشب فوضى رعاع وأوباد وخوارج وهراطقة وأراذل وتهزق دماء يفوح منها حزن مغلوبين والتياع مطموسين في الدراين، دار التحت ودار الفوق.. مثل يم يتلاطم فيه قول الوهم، وقول الصدق، وقول النقل وقول العقل، ونبحث دون رجاء عن خافيات ومستورات الفوضى داخل الترتيب، هو نفسه الشيخ الموسوعي، أين جرير الطبري، البارع، المرقع، الحاذق، يكتم أسرار فوضاه المعادة ويتحاشى الخوض في معانيها ونواظمها ويربح رتاجات الفكر دوننا، إلا أننا وبعصيان مزدري فيه المخاسر أكثر المكاسب نحاول الإستحواذ على منظومة ـ تاريخ الأمم والملوك ـ نحن القارئين الحدثيين الذين صلنا وجلنا دون هوداة في فسيح تاريخ منفتح خلاق، يتداخل، مع نسق أسطوري، قار حتى يبدو هذا التاريخ

(42) عبد الله العروي ـ العرب والفكر التاريخي ـ مرجع مذكور ـ ص 84.

(43) تركي علي الربيعو ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 74.

في منظومة الطبري كأنه هو النسق الأسطوري نفسه المتبنين والمحفور في دعامة عقل الأمة العربية، معيوش أنذاك ومكرر دون ملل أو إحباط الآن[44].

وحتى المنقوش في مخيالها ومخيال الأمة: والمخيال في تعريف الدراسات السميولوجية المعاصرة هو ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم ترَ أبداً في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقاً ولكن بطريقة جديدة، وهو كذلك الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات. . . وإيجاد عملية في كل المناسابات وأخيراً، فإنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل[45]. فالمضمون الأكثر قرباً للمضمون الذي نريد أن تعطيه للمخيال هو التحديد الأول لأنه يتطابق مع مفهوم الذاكرة/التاريخ ذاكرة التصورات، وذلك لترتيب العلاقة الموجودة بين التاريخ والمخيال في مدونة الطبري التاريخية. وهذا المضمون وهو الذي كان الطبري يعمل جاهداً وبوعي منه في كثير من الأحيان، إلى التقاط الصور وإعادة تجسيدها وتحيينها، لأنه كما سبق ورأينا، قد ربط التاريخ بالأمة من جانب، ومن الجانب الآخر هو الكثافة الرمزية والأنثولوجية للقرآن الكريم من خلال القصص الكثيرة المتضمنة فيه، وفي منظومة الطبري، لانها ترسخ مخيالاً إيجابياً مرتبطاً بالعبرة والتدبر؛ فالمخيال كما يبرز في المصنف التاريخي للطبري هو المخيال الديني الذي جاء به النص القرآني، ذلك أن المخيال مركب بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى أساس واحد هو اللغة الدينية التي كانت تمارس على الطبري: الفقيه/المؤرخ ماديتها الرهيبة وسلطاتها التي تجسدت في خطابه التاريخي وقضت على كل وعي نقدي فيه: وهذا يعني أن الصور ما أن تستبطن بواسطة إستذكار اللغة عن ظهر قلب، وبواسطة التكرار الشعائري. . . لا يعود التمييز بين الشيء المحسوس والشيء الذهني العقلي يتخذ الأهمية نفسها بالنسبة إلى المتخيل الديني من جهة، وبالنسبة إلى العقل النقدي من جهة أخرى؛ فبالنسبة إلى الأول، نلاحظ أن كل شيء تمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدئي لله، فالله قد

(44) مهدي النجار ـ المنظومة الطبرية ـ تاريخية للأسطورة ـ تاريخ للسلطة ـ دراسات عربية العدد 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1988 بيروت ص 104.

(45) محمد أركون ـ الإسلام: الأخلاق والسياسة ـ مرجع سبق ذكره ص 09.

علّم آدم الأسماء كلها، وهذه الأسماء هي عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إداركها مباشرة وينبغي الإيمان بها، وعندئذ لا يعود هناك أي مكان أو ضرورة. . . للعقل النقدي. . .»[46].

هذا ما دفع بالطبري وغيره من المؤرخين، أن يعيد بناء خطاب التاريخ على شاكلة خطاب الوحي واللغة الدينية: القصص والعبر، لأن تدخل العقل النقدي كان يعني أو يؤدي لا محالة إلى الزندقة والإنحراف والضلال والخطأ، وبالتالي إنحراف الأمة جمعاء، وهنا تبرز بشكل واضح العلاقة الحميمة والوثيقة بين المخيال والتاريخ كتصور ورؤيا، ويتمفصل الزمن: المقدس والدينوي على حد سواء، والأسطورة والسلطة العليا والسفلى مع مخيال وأيديولوجيا الأمة لأن هناك عامل سياسي - في نمو التاريخي العربي كما يشير إليه عبد الله العروي - وبعبارة أدق جماعي، بمعنى أنه يهدف إلى إنقاد وحدة الجماعة[47]. لأن تاريخ هذه الأمة يجب أن يتساوق بدوره مع المخيال، والمخيال الديني، لأن التراث الديني (القرآن والسنة) قد استخدم كل القوى البيانية والخطابية، وكل قدرتهم على تحويل الناس من عقائد أبائهم وزحزحة وتحويل مخيالهم القديم، لكي يدخلوا في إيمان ومعتقد ومخيال جديد، فلم يكن من اليسير على الطبري أن يخرج عن هذا المسار الذي رسمه الوحي على الرغم من أن بعض الباحثين قدر في أعمال الطبري وتأليفه التاريخي محاولة لعقلنة الخبر التاريخي. نعتقد أن هذه العقلنة كانت تجاوز التاريخ والتأليف فيه، إلى عقلنة سياسية تتطعم بالأسطورة وتستند إليها في كثير من الأحيان لتؤسس للسلطة: لأن الأسطورة تؤسس مفهوماً معيناً للتاريخ، لا يكون لإنصرار الزمان والانسياب فيه خصائص نوعية، بل يتركز على بدايات واستعادات لهذه البدايات، أي من أسطورة بدء يوتوبيا ختام، تصبح معرفة التاريخ بذلك ليست إلا إعادة تأسيس للأسطورة على أساس من العلم التاريخي، كالجرح والتعديل، وإستناداً إلى الإعادة للسلطة التي تؤسس التاريخ على هذا الأساس من الأسطورة؛ فالتاريخ الأسطوري هذا يرجع واقع العصر إلى بداياته ويحيلها إليها، ولما كانت هذه الإحالة، كهذا الإرجاع، من

(46) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 10.

(47) عبد الله العروي ـ العرب والفكر التاريخي ـ مرجع مذكور ـ ص 81.

المستحيلات تاريخياً، كان الإذعان لسلطة الماضي ليس إلا إزاحة لعلاقة سلطة فعالية في واقع العصر: ليس ارتهاناً للسلطة التي تؤكد ـ إدارياً ـ على أن سلطتها تقوم على الارتهان للماضي والإحالة إليه[48].

فإنتاج التاريخ للمخيال يتم عبر كثير من الإجراءات والطاقات: أهمها الطاقة الإنتاجية الأيديولوجية والرمزية للنص. وكذلك من خلال مفهوم الأمة الذي عمل الطبري على استجلائه في تاريخه، وضمن تاريخ عالمي، ذلك أن مفهوم الأمة كان يريد دائماً محاولة تجاوز كل الحدود الجغرافية والأثنية ويلغيها.

إن ما يمكن إستخلاصه في الأخير من خلال معالجتنا لمسألة التاريخ والزمن والأسطورة والسلطة والمخيال في مدونة الطبري، هو أنه يعسر على المؤرخ أن يلم بأبعاد الزمان وتحديد ملامحه لأن الأحداث التي تروى، في هذا الحيز يمكن أن تكون قد تمت في فضاء غير زمني وغير تاريخي، لذلك لا يسع التاريخ أن يحاصرها، وقد لاحظنا أن هذه الوقائع والأحداث التي كان يرويها الطبري، هي حقائق وقعت دون أن يدخلها الشك في صحتها، ودون أن يخامره أي ريب في مدى صحتها وواقعيتها تقع في زمان غير تاريخي، لا يمكن لنا أن نحدد له لحظة الوقوع ولا البداية والنهاية، إنه الزمن الأسطوري الضارب في القدم دون أن نضبط له حدوداً أو هو الزمان المطلق، الزمن الأسطوري؛ فمفهوم الزمان والتاريخ عند الطبري وغيره من المؤرخين العرب والمسلمين، أنهم يعتقدون أو هم يحاولون أن يرسموا تاريخاً خطياً متصلاً وهو أن التاريخ ـ عبر سلسلة الأحداث المروية في تواريخهم ـ يبدأ مع بداية الخلق، وتتواصل حقائقه حتى نهاية الكون.

يرى عبد الله العروي ملاحظة مهمة، وهي أن المؤرخ العربي يصف الهزائم الكبرى والكوارث الطبيعية من زلزال وهيجان بحر وهجوم جراد، بالدقة والتفنن اللذين نلاحظهما في وصفة أفراح الملوك والموسم الدينية[49].

---

(48) عزيز العظمة ـ النص والأسطورة والتاريخ في الإسلام والحداثة ـ مؤلف جماعي ـ دار الساقي لندن ط1 1990 ص 266.

(49) عبد الله العروي ـ المرجع السابق ص 86.

وهذه الملاحظة كان قد أشار إليها السخاوي في حديثه عن موضوع التاريخ في كتابه **الإعلان**(*). إلا أن هذا الجرد لم يكن ذا قيمة معرفية، لأنه كانت تنقصه نظرة فاحصة ونقدية، لأن المؤرخ العربي القديم، لم يكن يرى في الحدث إيجابية، ولا يرى له أي وزن أو تأثير أو معنى، لذا كان التاريخ في الثقافة ـ العربية ـ الإسلامية: مجموعة الأحداث والوقائع المروية، لا يكون مجالات الواقع الإنساني، متلاحماً متماسكاً، قائماً بذاته، تتابع فيه أعمال البشرية على نسق ثابت معروف ومنتظر، تترتب فيه الأحداث اللاحقة عن الأحداث السابقة، بل يراه كمجال مهلهل، متقطع، محتاج إلى موضوعية تنضاف إليه من ميدان أخر.

قد يلتحم ويترتب ميدان الأحداث التاريخية في حالة معنية، حين يحل الأمر الإلهي في الحياة البشرية، أثناء حياة النبي (ﷺ) وأثناء كل رواية تعكس ملامح السيرة النبوية، وما عدا تلك الحالة الخاصة، يفتقد التاريخ الإيجابية كلياً. كل الأحداث تتساوى ومن المحتمل أن تظهر حسب أي ترتيب يتصوره العقل، صحيح أن المؤرخ العربي يندب الناس إلى إستخراج العبرة لكن الإعتبار عنده يقع بشروط وفي حدود الهداية، وعبرة العبر هي في النواة في العهد النبوي [و في النص المقدس]. والدعوة إلى الإعتبار عند المؤرخين القدامي موجهة دائماً إلى استحضار حالة كاملة تامة قد عرفت في الماضي، لا إلى استحداث وضع جديد لم يعرف من قبل ويكون أعلى قيمة مما عرف؛ فإعتبار التاريخ غير مناقض لاعتقاد المؤرخ أن كل حدث محتمل، وأنه لا يجوز إستنكار وإستبعاد وإستحالة أي شيء في التاريخ[50].

فالخطاب التاريخي عند الطبري، كان يمثل سلطة في حد ذاته، وحجة السلطة بشقيها السماوي والأرضي، ويحاول دائماً تقديم الحقيقة التي بواسطتها يهيمن الخطاب على المخيال، الجماعة، ولا تستطيع الإفلات من توجهاتها، لأن الخطاب التاريخي عند الطبري خطاب كان يتوزع عبر ذلك السرد على ثلاث آليات ووسائل هي: الإثبات والتبليغ والإقناع، ذلك أن

(*) أنظر الفصل الثاني من هذا العمل في عنصر: **من الخبر إلى التاريخ**.

(50) عبد الله العروي ـ المرجع السابق ص 87 ـ 88.

خطابه التاريخي كان أقرب إلى خطاب الفقه منه إلى خطاب التاريخ، ذلك أن الحقيقة الدينية/التاريخية جاهزة سلفاً وذات طبيعة مهيمنة على الجماعة المتمثلة لها عبر نموذج أخلاقي ومعياري وبالتالي أيديولوجي؛ فالخطاب الأيديولوجي مرافق للجماعة، والاجتماع الأخلاقي، فإنه يؤدي في بعض حالاته إلى نصرة المواقف التي يدافع عنها، بالإعتماد على مبادئ تتناقض مع معطيات العلم، وإذا كان الناس ليس في طاقتهم العقلية الوصول إلى تفسير علمي للظواهر، فالمتكلم هو الذي يتكفل بهذه المهمة، أي هو الذي يقدم للناس تفسيراً (علمياً) لقناعاتهم وكلامهم... لقد عمد المتكلم ـ باعتباره عالماً من علماء الجمهور ـ إلى الشريعة التي تعلم الفضائل، وأراد أن يصيرها علماً، فبالرغم من أن الفاعل إنما يفعل من العدم، وأن الموجودات كلها لها سبب واحد، وليس لها هنا خصائص ذاتية للظواهر، إلى غير ذلك من نفي الحقائق الثابتة بالبرهان. وهكذا اختلط الخطاب الأخلاقي بالخطاب العلمي [التاريخي]، فظهرت التناقضات بين الخطابين [أو تناغمهما وانسجامهما] واتجه بعض الناس إلى نصرة مواقفهم وأرائهم بالحجج الشرعية...[51].

وهكذا يكون التاريخ، فاعلية لغير التاريخ، بل فاعلية لمؤسسة أخرى، هي مؤسسة الفقه، ولسلطان أخر، هو سلطان المطلق، وسلطان البداية. ذلك أن البدايات هي المطلقات، والبدايات جرت صيغتها في الثقافة العربية الإسلامية في إطار فن التاريخ، الفن التاريخ، الفن الذي ينتج أقوالاً تدخل في علوم وفنون وممارسات شتى، وفي نقاط تقاطع التاريخ من جهة، وكل العلوم من العلوم والفنون والممارسات هذه من جهة أخرى، ممكن تعيين المواقع التي يعمل فيها سلطان المعرفة ومعرفة السلطان على إعادة إنتاج نفسها بصورة تحافظ على استمراريتها. ههنا التقاء مؤسسة المعرفة ومؤسسات السلطان، وههنا عبارة المعرفة عن السلطان، وتوكيد السلطان للمعرفة، وههنا أخيراً موقع التاريخ من الثقافة العربية ـ الإسلامية؛ فهو مدخل السلطان إلى العقل وإضفاء العقل عن السلطان[52].

---

(51) محمد مزوز ـ خصوصية الأيديولوجيا في الثقافة الإسلامية ـ مجلة جدل ـ الرباط ـ العدد 08 ـ 1988 ص36.

(52) عزيز العظمة ـ الكتابة التاريخية ـ مرجع مذكور ـ ص 139 ـ 140.

ثانياً: الخطاب التاريخي والخطاب الفلسفي

ربما كانت أهم نقلة في خطاب التاريخ العربي، كانت مع إبن خلدون وذلك بإجماع الدارسين العرب والمستشرقين على حد سواء، لأن التاريخ قد غير من مهماته المتمثلة في الجمع (الذاكرة) للأخبار العامة والموسوعية التي تميز بها المؤرخون السابقون على بن خلدون؛ فالتاريخ.. سيظهر في الفضاء الفلسفي، العلمية.. والمتمثلة في قراءة الماضي، إنطلاقاً من الحاضر، وهو النظر الذي يمارسه المؤرخ، الأنثولوجي على الناس وأنماط حياتهم: على الأشياء والعادات والتقاليد والديانات والملوك والأفكار في حضارة معينة... فالملاحظة المباشرة للظواهر... بنظرة عيادية وتشخيصية[53] للحدث والتي سيمثلها ابن خلدون، وذلك بتجاوز التاريخ الحدثي والسردي الذي مثله المؤرخون السابقون عليه ومن جملتهم الطبري، فبالرغم من إشادة ابن خلدون بهم: الذين أحلوا التاريخ الإسلامي مكانته المرموقة، ولكنها تكشف أيضاً عن الأخطاء الكبرى التي وقع فيها هؤلاء، أمثال الطبري والمسعودي؛ فقيمة تواريخهم أكبر من أن تنكر، وإمامتهم مسلَّم بها، ولكن هذه الإمامة نفسها كانت سبباً في أن وقع التسليم بكثير مما نقلوه عن خطأ؛ فقد تأسست أخبار بناء على روايات فتلقاها هؤلاء الأئمة واستقرت في تواريخهم ولم تعد بحاجة إلى أن تسندها أسانيد؛ فالسلطان المعنوي لهؤلاء الأئمة كافٍ وحده لضمان صحتها. نسيت أصول الأخبار ولم تعد هناك حاجة إلى معاودة البحث عنها... وهكذا استقر الخطأ ابتداء من أئمة التاريخ أنفسهم، وصار يتناقل عبر أجيال المؤرخين[54] لأنه كان واقعاً ـ كما رأينا في السابق ـ على سلطة النموذج الديني الذي هيمن على جمع التشكيلات الخطابية داخل الثقافة العربية ـ الإسلامية. وهو ما يسميه ابن خلدون بالتقليد[*] الذي سينتقده ابن خلدون بشدة في **المقدمة**. ذلك أنه سيرسي لأول مرة في التاريخ خطاب التاريخ العربي مفهوم النقد، ويعطيه دلالة كبيرة، دلالة فلسفة

---

(53) F.TRIKI/-L'Esprit historien.op.cit. P 318.

(54) علي أومليل ـ **الخطاب التاريخي** ـ مرجع مذكور ـ ص 63.

(*) يحتل نقد التقليد في مقدمة بن خلدون مكاناً مهماًخصوصا في القسم المخصص لنقد التاريخ، فنجد لفظ تقليد وما في معناه تتردد كثيراً: مقلد، نقل، ناقلون، خبر منقول، قياس، قاسوها بأشباهها، اتباعاً للمتقدمين ـ هذه المعاني أحصاها: علي أو مليل في كتابه: **الخطاب التاريخي ـ دراسة لمنهجية ابن خلدون** ـ ص 64.

من خلال المقدمة أو البروليغومين (Prolégoménes) لأنها خطاب منهجي له القوة والأصالة الكبيرتين، جعلته يخترق تلك الخطابات السابقة ويبين هشاشتها النظرية والنهجية في كتابة التاريخ العربي.

على الرغم من التقاء ابن خلدون بالتاريخ كان عرضاً كما يلاحظ بعض الدراسين، كان إلتقاءً عرضاً في حياته ومنعرجاً مفاجئاً بقدر ما كان حاسماً، ولأنه لم يكن مؤرخاً كغيره من المؤرخين فحسب، بل كان مفكراً وفيلسوفاً قبل أن يكون مؤرخاً، ولم يكن تكوينه كذلك، ذلك أن اتجاهه أولاً كان نحو الفلسفة بإشراف أستاذه «الآبلي». لخص في هذه الفترة الكثير من الكتب الكلامية والفلسفية، لذا كانت هواجس ابن خلدون وهو يتجه إلى التاريخ هواجس منهجية بالدرجة الأولين لأنه كان يرغب في فهم التاريخ ومن خلاله الواقع، وهو ما يبرز في الفصول الأولى من مقدمته؛ فأشاد بفن التاريخ، إذ هو لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول وهو: في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق(55)؛ فمن خلال هذين التحديدين يتبين لنا أن ابن خلدون كانت تتعلق شواغله بالمنهجية التاريخية، فالتأمل في الحوادث القريبة والبعيدة، الحاضرة والماضية، لا بد من التأكد من صحتها وما يروى عنها وينقل، لأن البحث عن منهجية أصيلة يقضى إلى منهجية توافر الدقة والصرامة؛ فكما هو معروف، فإن ابن خلدون، أثناء كتابته للتاريخ، كان فيلسوفاً وضع التراث المنطقي والمنهجي في خدمة نسقه السوسيوتاريخي، ولأنه لم يكن من الممكن بالنسبة إلى ابن خلدون أن يبني هذا العلم الجديد، العمران البشري لما توافر له في البداية في محاولة ربط القول في التاريخ بالنظرة العيادية للعالم والجغرافي، ومعرفة الفيلسوف وأصالة المتكلم، وإمبريقية القاضي(56).

قليلة هي الدراسات، التي اكتشفت أو أخذت بعين الإعتبار أن ابن خلدون هو فيلسوف قبل كل شيء؛ فقراءة المقدمة، تعطينا فكرة واضحة عن النسق التواصلي لإبن خلدون مع فلاسفة الإسلام. . . للإشارة فقط ينبغي التأكيد على بعض معالم هذا النسق، وذلك عبر مقابلة إثنين من النصوص الفلسفية

---

(55) ابن خلدون ـ مقدمة ابن خلدون ـ تحقيق علي عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي ـ القاهرة 1965 ج1 ـ ص 351.

(56) F.TRIKI/-op.cit. p. 324.

والسياسية للفارابي وابن خلدون، واللذان يعالجان الضرورة الطبيعية للسلطة:

فالنص **الأول**، وهو للفارابي، متجذر في الفلسفة اليونانية، والذي يجعل من السلطة ضرورة لبناء المدينة، التي تمثل الحاجة إلى الإجتماع الطبيعي بين الناس: فكل إنسان وبطبعه، بحاجة لكي يصل إكتمالاته إلى الكثير من الأشياء، التي لا يستطيع أن يوفرها بنفسه، لكن عليه بهذا الإجتماع الإنساني الذي عن طريقه يستطيع توفير كل حاجاته (**أراء أصل المدينة الفاضلة**).

والنص **الثاني**، لابن خلدون الذي يؤكد أن الإجتماع طبيعي. وأن السلطة السياسية هي طبيعية بالنسبة إلى الإنسان، وذلك بطعبه الاجتماعي، وكذلك الإنسان مجبول بفعل الخير أكثر من الشر. وذلك لفطرته وقوته الناطقة والعقلية[57]. إذاً كيف سيتعامل ابن خلدون مع التاريخ، ومع الثرات التاريخي الذي تركه المؤرخون السابقون عليه؟

لقد استعرض ابن خلدون في **مقدمته** مغالط المؤرخين ممن سبقوه، وهذه المغالط هي التي دعته للبحث عن أسبابها وبالتالي تشخيصها، لأنه هو المؤرخ ـ الفيلسوف، لم يكن همه مقتصراً على الجمع والتسجيل، بل كان همه معالجة وتشخيص الانحطاط الذي عرفته الحضارة العربية ـ الإسلامية فكانت قراءته لهذا الإنحطاط. قراءة أعراضية (Lecture Symptomale) على حد تعبير ألتوسير ـ وأما لهذا العهد وهو أخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي شاهدوه وتبدلت بالجملة... وهذا ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجرف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هومها وبلوغ الغاية من مداها... وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخرجت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل... وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنها تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، كأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخلقية والأفاق وأجيالها، والعوائد التي تبدلت لأهلها...[58].

---

(57) F.TRIKI/-op.cit. pp.. 324-325.

(58) ابن خلدون ـ المقدمة ـ المصدر السابق ج1 ـ ص 405 ـ 406.

يظهر من خلال هذا النص، الحس التاريخي الذي كان يتمتع به ابن خلدون، لأنه كان يشعر بشدة هذه الفترة المتأزمة والإنقلاب والإنحطاط الذي أصاب الحضارة، وهذا ما دعاه إلى إعادة كتابة التاريخ؛ فالتاريخ عند ابن خلدون هو سيرورة العمران، والتاريخ هو تدوين هذه السيرورة، أو ما يعتبر منها يستحق التدوين، بعبارة أخرى، التاريخ علم سيرورة العمران، ولكي يكون هذا التاريخ علماً صحياً بهذه السيرورة، ينبغي أن يواكب العمران كسيرورة، ذلك أن العمران بطبيعته متغير، وتغير العمران يجري عادة على نحوين: تغير عادي: كل جيل يرث تراث أسلافه، ولكنه لا يقتصر على تكرارها، أي على محض إعادة إنتاجها، بل يضيف إليها من أحواله كجيل شيئاً، ويسلمها إلى الجيل اللاحق الذي يعيد إنتاجها مع إضافة، وهكذا يتراكم التغيير الذي لا يلحظ كثيراً على مستوى الجيل الواحد، فهو لا يكون عنيفاً وصداماً لما يداوله الناس من تراث[59] من خلال هذا التعليق، يتبين بشكل جلي أن الذي حصل هو أن التاريخ كمجرى للحوادث، قد حصلت فيه تحولات وانقلابات وكذلك تحصل، ولكن فن التاريخ ظل جامداً ـ نرتبط بتراث الأمة المقدس المتمثل في الوحي والسيرة ـ ليس فقط في منهجياته، بل في كل المصنفات التي أنجبت في نسق تاريخي معين ومن أجل فئات معينة كذلك، وهذا ما حاول ابن خلدون القيام به والابتعاد عنه ذلك أن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا اخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، كأبي جرير الطبري، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها، وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لعقوها ووضعوها، واقتفى تلك الأثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها... فالتحقيق قليل... والغلط والوهم نسيب وخليل، والتقليد عريق في الأدميين وسليل...[60]. إذاً، قد شخص ابن خلدون من خلال هذا النقد الخطاب التاريخي السابق والكتابة التاريخية على أنها وقعت في التقليد الذي هيمن على مجمل العلوم الإسلامية، وحدث إنقطاع بين التاريخ والخطاب

(59) علي أومليل ـ مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظيم ـ في ابن خلدون والفكر العربي المعاصر (مؤلف جماعي) ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ـ ليبيا ـ 1982 ص 70.

(60) ابن خلدون ـ المقدمة ـ المصدر السابق ج1 ـ ص 349.

التاريخي، ذلك أن المؤرخون السابقون لما وقعوا في التقليد، أصبحوا يتداولون خطاباً مجرداً عن التاريخ لأنهم لم يكونوا يدركون تلك (السيرورة) أو حقيقة التاريخ التي ترتبط بما أسماه ابن خلدون بـ (العمران)؛ فعلم العمران كان بالنسبة إلى ابن خلدون مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته المتمثلة في تبدل الأحوال في الأمم والأجيال... إضافة إلى واقعيته التي علمت ابن خلدون عن حقائق التاريخ ما ليس في كتب المؤرخين وأخبار الرواة، فمن الشروط أو الصفات المتوجبة على المؤرخ الهادف إلى إدراك الواقعات التاريخية في حقيقتها العينية، فضلاً عن الروح النقدية، الضبط والدقة والاستعداد لتفحص كل خبر في ذاته من حيث الشكل ومن حيث المضمون. ولذلك كان أول ما تعين على ابن خلدون القيام به هو نقد مسلك المؤرخين السابقين من وجهة الروح الواقعية التي ينبغي أن تكون في أساس كل علم[(61)]. وهذه الواقعية بالنسبة إلى ابن خلدون لم تكن سوى مطلب الموضوعية في تتبع الحدث التاريخي واستقرائه بعيداً عن الإفراط في الإختصار... أو الإكتفاء بأسماء الملوك والأمصار...[(62)]. أو الإنحياز إلى مذهب معين والالتزام سببه أو الإنقطاع إلى حاكم أو أسرة لأسباب مادية أو دينية.

يتوضح من خلال ما سبق، أن إشكالية ابن خلدون في ما يخص الخطاب التاريخي والكتابة التاريخية، تختلف جذرياً عن إشكالية المؤرخين السابقين عليه فهم اتجهوا إلى تأليف التاريخ (الإخبار) بدوافع دينية وفقهية بالأساس من جهة، ومن جهة أخرى، من أجل إبراز الدروس لإعتبارات السياسة؛ فاهتمامهم بالتاريخ كان من أجل شيء أخر لا من أجل التاريخ في حد ذاته، بينما نجد عند ابن خلدون كما يرى الجابري أن إهتمامه بالتاريخ: يصدر بالعكس من ذلك عن وعي تاريخي جاد جعل إهتمامه بالتاريخ بين ظاهر... وباطن... وهذا الوعي التاريخي الذي هيمن على تفكير ابن خلدون ليس وليد تفلسف أو إستغراق في التفكير فحسب، بل كان نتيجة ممارسة شخصية وظروف موضوعية... نتيجة إندماج الذاتي في الموضوعي في تجربته إندماجاً جعل كلا منهما يفسر الأخر ويكمله، ما أعطى للوعي التاريخي لديه طابعاً مأساوياً

---

(61) ناصيف نصار ـ **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ـ دار الطليعة.بيروت ط2 1985 ص 58.

(62) ابن خلدون ـ **المقدمة** ـ المصدر السابق ج1 ـ ص 349.

واضحاً؛ فلقد عاش صاحب **المقدمة** في عصر كان كل شيء فيه يشير إلى أن شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في الأفول؛ فالقرن الثامن الهجري كان بحق قرن التراجعات والكوارث في العالم الإسلامي، فمن هجمات التتار شرقاً، إلى تقلص حكم العرب في الأندلس غرباً، إلى ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها مع بعضها بعضاً في مؤامرات وحروب لا غاية لها ولا نهاية، إلى الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار، إلى إنتشار الفكر الخرافي، كل ذلك خلق أوضاعاً مرتبكة تسودها الفوضى من كل جانب، الشيء الذي عاينه وعانى منه ابن خلدون نفسه معاينة ومعاناة لم يتمالك معهما من إعلان يأسه من إمكانية إجتياز الأزمة[63]. وإجتياز الأزمة كان بالنسبة إلى ابن خلدون سؤال الحاضر بقدر ما كان سؤال الماضي. وهذا لا يعني البتة الفصل بين الحاضر والماضي فصلاً عضوياً، بل هما يتمفصلان، فيصبح سؤال الحاضر معناه استنطاق حوادث الماضي واستقرائها من أجل فهم الحاضر، حاضره هو.

1 ـ نظرية المعرفة والخطاب التاريخي

لقد كان اتصال ابن خلدون بالفلسفة والفكر النظري، عن طريق أستاذه أبي عبد الله عمر بن إبراهيم الآبلي، الذي أطراه ابن خلدون بكل اعتزاز وتقدير في سيرته الذاتية المعروفة، بـ **التعريف بان خلدون**، و**لباب المحصل في أصول الدين**؛ فلقد كان الآبلي فيلسوفاً حكيماً، بشهادة ابن خلدون نفسه، فهو يقول عنه: فاقتطفنا من يانع أزهاره واغترفنا من معين أنهاره، وأفاض علينا سبب علومه، وحلانا بمنثوره ومنظومه،إلى أن قرأنا بين يديه كتاب **المحصل** الذي صنفه اللإمام الكبير فخر الدين ابن الخطيب (الرازي)، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق، وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق، فاختصرته وهذبته وحذو ترتيبه رتيته، وأضفت إليه ما أمكان من كلام الإمام الكبير نصر الدين الطوسي وقليلاً من بنات فكري[64] واضح من هذا الكلام وإعجاب ابن خلدون بأستاذه الآبلي، والفلاسفة الذين درسهم عليه،

---

(63) محمد عابد الجابري ـ **نحن والتراث**. المركز الثقافي العربي ـ بيروت ط2 ـ 1989. ص 310 ـ 311.

(64) ابن خلدون ـ **لباب المحصل في أصول الدين** ـ عن محمد عابد الجابري ـ **فكر ابن خلدون العصبية والدولة** ـ دار الطليعة ـ بيروت ط3 1983 ص 56.

إلا وجهاً أخراً، لإعجابه بالعلوم العقلية (الفلسفة) وأن يتعرف على جوانب كثيرة ومهمة من الفكر أو النظر العقلي في الإسلام، كما ينبغي الإشارة أن هذا النظر الفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية احتوى على تداخل كبير بين علم الكلام وهو علم إسلامي أصيل في هذه الثقافة، والفلسفة ذات نكهة يونانية؛ ففي الفصل الذي يخصصه لعلم الكلام، يبين ابن خلدون كيف ذهب الناس من المتكلمين عن الحقيقة في كلام الله ورسالاته واحدة، فيذهب المتلقون إلى حد التناقض ويتأولون بطرق متناقضة تذهب ببعضهم إلى تكفير البعض، حتى هددت وحدة العقيدة وسلامتها، ويبين ابن خلدون الدور الذي أداه الأشعري للرد على الباطنية ودعاة التشبيه، وكل الأشاعرة الذين جاءوا بعده كالغزالي، الذين دافعوا عن وجهه نظر أهل السنة وأن يعارضوا النظر الفلسفي لأنهم كانوا يرون فيه علماً دخيلاً على الثقافة العربية الإسلامية، لذا نشأ التعارض بين الفلسفة وعلم الكلام، أو نشأت الإشكالية الأساسية في الفكر الإسلامي ألا وهي إشكالية العقل والنقل. لذلك نجد أن ابن خلدون يصدر في رؤيته الفلسفة والكلامية عن التراث الأشعري وكلامه، لهذا نجد أنه قد أفرد باباً كاملاً لبيان **إبطال الفلسفة وفساد منتحلها**، وفي نقد الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين، فرفض كل أراء الفلاسفة والمتكلمين ذوو التوجه غير الأشعري كالفاربي وابن سينا، في ما يخص الإتصال بالعقل الفعال والعقول الفلكية: فحصر مجال إدراك العقل في المحسوسات والمعاني المستقاة منها، ولكنه بالمقابل رفع شأن النفس وأسند إليها القدرة على الإنسلاخ، بواسطة أو بغير واسطة، من البشرية إلى الملائكية لتطلع هكذا بشكل من الأشكال، على العالم الروحاني، عالم الحقائق الأبدية[65]؛ فبالنسبة إلى ابن خلدون هناك عالمان، عالم محسوس وعالم روحاني لا تدركه الحواس، وهذان العالمان هما عباروة عن حلقة متصلة بعضها ببعضها البعض من الجماد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان فعالم الملائكة والملأ الأعلى، والإنسان مركز الكون وهو متصل بالعالم المحسوس بجسمه وحواسه، وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه، هكذا تتصل كل أجزاء الكون في مراتب تكون من أعلى إلى أسفل، ويأتي الإنسان في المرتبة الوسطى يؤثر على

(65) محمد عابد الجابري ـ **العصبية والدولة** ـ المرجع السابق ـ ص 95.

الكائنات التي تأتي تحت مرتبته هذه ولكنه خاضع في الوقت نفسه لتأثير العالم الرحاني الذي يؤثر في نفس الإنسان، فيوجه سلوكه ويتحكم في مصيره؛ فمضمون نظرية ابن خلدون على العموم، مضمون نظري أشعري، يقوم على الشكل الآتي: أن الإدراك الحسي يدلنا على وجود العالم المادي المحسوس، وأن الأدراك العقلي المجرد دليل على وجود قوة فوق الحس هي النفس وهي الروحانية، وأن الأفعال والإرادات التي تحصل للإنسان تعبر عن قدرة عليا تسيّرنا وهي القدرة الإلهية، وذلك وفقاً للنظرية الأشعرية التي ترفض القول بالحرية والإختيار وخلق الإنسان لأفعاله، لذلك رفض ابن خلدون تعاطي الميتافزيقا واستحالتها، ذلك أن الوحي يقدم جواباً عن تساؤل حول المصير الإنساني، والفلسفة تحاول على طريقتها حل اللغز نفسه، فالتوافق أو عدم التوافق بين جواب الوحي وجواب الفلسفة ينبغي أن يخضع للفحص في ضوء العلاقة الشاملة بين الوجود والفكر(66). وهنا تبرز مسألة السببية في تأويلها الخلدوني الأشعري وعلاقتها بالتاريخ أو العمران؟

فخلاصة رأى ابن خلدون في هذه المسألة، ابتدأ بها حديثة عن علم الكلام وهي أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها، وكل من هذه الأسباب حادث أيضاً، فلابد له من أسباب أخرى ولاتزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الاسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو(67)؛ فمن خلال هذا النص، يبرز ابن خلدون بشكل واضح فعلية تفسير الواقع تقتضي الإعتماد على السببية التي يقوم العقل إلى النفاد إلى بنية الواقع، وهذا ما يعنيه بالأسباب الظاهرة والمنطقية، ذلك أن الإفتراض القائل إن العقل يستطيع الذهاب في كل الإتجاهات إلى آخر سلاسل السببية، يعني الإفتراض بأن الإنسان قادر على معرفة كلية لكل الكائنات الحادثة، بعبارة أخرى، أنه يعني أن العقل قادر على الحصول على ما يسميه ابن خلدون العلم المحيط. . . ما هي طبيعة هذا العلم؟ وكيف التوصل إليه؟ إذا كان هذا العلم ممكناً فمن الواجب أن يكون

(66) ناصيف نصار ـ الفكر الواقعي عند ابن خلدون ـ مرجع مذكور ـ ص 71.

(67) ابن خلدون ـ المقدمة ـ المصدر نفسه ج3 ـ ص 1035.

مساقاً لنظام الأشياء جميعها، أو متأسساً على الطابع المتناهي للسلاسل السببية، وهذا العلم إذا حصل، فلابد من أن يكون في عقل يؤهله موقعه للسير على كلية السلاسل والعلاقات السببية وللنفاد إلى النسب القائمة بين جميع الأشياء. وليس العقل البشري في مثل هذا الموقع، إن عدم وجود العلم المحيط يدل على تحكمية النظر الميتافيزيقي، ويترك مسألة تناهي السلاسل السببية أو لا تناهيها بدون حل، وإذ يتبع العقل طريق العلاقة السببية، فإنه يتبين عجزه عن إدراك جميع الأسباب في جميع الإتجاهات، وهذا يعني أنه في موقع محدودية وتبعية[68]. لذلك نجد أنه خاضع لتأثير هذه التحكمية الميتافيزيقية الغيبية، وهذا التأثير هو ما يعنيه بالأسباب الخفية المتعلقة بالأفعال البشرية وإرادتها وقصودها، فمن جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه، والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل، وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول لسببه إذ لا يطالع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله من الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها[69].

إننا هنا أمام الإشكالية الكانطية في التعريف بين الظاهر والباطن، بين الشيء في ذاته والأشياء الظاهرة أي بين النومين (Nouméne) والفينومين (Phénoméne)؛ فابن خلدون يقرر أنه ليس بمقدورنا معرفة الطبيعة الحقيقية للروابط الموجودة بين الأشياء والتي تربطها، فهو يقول: وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لإقتران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر، وحقيقة التاثير وكيفيته مجهولة[70]. يشرح محمد عابد الجابري عبارة إنما يوقف بالعادة: التي تمم بها ابن خلدون [نظريته في

(68) ناصيف نصار ـ **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ـ المرجع نفسه ص 74.

(69) ابن خلدون ـ **المقدمة** ـ المصدر نفسه ج3 ـ ص 1035.

(70) ابن خلدون ـ **المقدمة** ـ المصدر نفسه ج3 ـ ص 1036.

المعرفة] فكرته، والتي يكررها مراراً، لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الإتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب **المقدمة**، وليس هذا الإتجاه إلا الإتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة، في أن الاقتران والإرتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً، وكل ما هناك أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند إقترانها وحوادث أخرى، فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة، والعادة هي عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السلمية، وهكذا ففكرة العادة عندهم، مؤداها أنهم إذا شاهدوا في هذه الحادثة تعقبها حادثة أخرى عادة، حكموا بأنهم شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإن الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترن بها ولكن دون تحقق علاقة ضرورية بين الإثنين، وبما أنها هي عادة فإنها تقوم على المشاهدة والتجربة.

هذا هو الموقف الذي تبناه ابن خلدون في هذه المسألة، ولكن مع فارق دقيق وهو أن ابن خلدون يرى أن العادة قد استقرت، وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان، في حين أن قدماء الأشاعرة إنما قالوا بفكرة العادة ليتركوا الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات[71].

ومن هنا يمكن أن نستخلص بعد هذا العرض نظرية المعرفة عند ابن خلدون، وانها تضع في الهامش كل من أنواع التفكير المجرد الخالص، ذلك أن الذات بالنسبة إلى ابن خلدون عاجزة وغير قادرة على تجاوز أفق العالم المحسوس والطبيعي والكائنات الحسية، أما التفكير الميتافيزيقي لا يضمن معرفة أكيدة. إن تصريح ابن خلدون في **المقدمة** بإبطال الفلسفة ومنتحليها، قد أنكر على الفلاسفة خوضهم في الأمور الماورائية بالوسيلة العقلية. وواضح لدى ابن خلدون أن الدافع الأساسي لهذا التهجم هو الخوف من المعتقد الديني والمقدس إجمالاً من سلطة العقل، كان العقل نزوع لا مشروع ينتهك حرمة المقدس.

إذاً كيف سيحل ابن خلدون هذه الإشكالية، لما يسحب نظريته في المعرفة على التاريخ والكتابة التاريخية؟ علماً ـ أن نظرية المعرفة عند أي فيلسوف،

(71) محمد عابد الجابري ـ **العصبية والدولة** ـ مرجع مذكور ـ ص 119 ـ 120.

تعتبر الحجر الأساس في كل البناء الفكري لمنظومته الفلسفية ـ وكيف سيوفق ابن خلدون بين نظريته في المعرفة، الأشعرية والكتابة التاريخية، أي بين منهجه المستمد من هذه النظرية أو بين فضاء التمثل هذا والماضي العربي الإسلامي، فمن مفاهيم الإيبستيمي الأشعري هناك مفاهيم كالجبرية: القضاء والقدر. . يقترح محمد عابد الجابري، حلاً لهذه الإشكالية في شطرها الأول فحسب، محافظاً على نفس الإيبيستيمي وتمثله ببنيته وأشكاله جميعها، التمثل المستوحى أساساً من سلطة النص الديني والمقدس وحوافه، على أنها حقيقة الحقائق: وفي الحقيقة فإن ما يسمى بـ الجبرية في الإسلام ليس نزعة تشاؤمية، بل هي نزعة جبرية، في ما يخص الماضي وحده، الماضي الذي فيه المسلّم قدراً مقدراً لم يعد من الممكن تغييره لأن الأمور التي حدثت فيه ما كان يمكن لها أن تحدث بغير الشكل الذي حدثت به، أما بالنسبة إلى المستقبل، فالفكر والأنظار معلقة لا بالقضاء والقدر، بإعتبارهما جبرية عمياء، بل بإرادة الله وتوفيقه، وبوعده للمؤمن العامل بالنجاح في الحياة. ومن ثمة يقترن العمل من أجل المستقبل، بالعمل على إرضاء الله وطلب عونه وتوفيقه.

إذاً الإذعان في الروح الإسلامية لثبات الماضي وعدم إمكان تبدله والتسليم بأن كل ما حدث كان لابد أن يحدث بالطريقة عينها، وأنه لم يكن ممكناً أن يحدث بأنه طريقة أخرى ـ كثيراً ما يحسبه الغربيون خطأً قدرياً [جبرية] في الإستشراف الإسلامي، ولكن إذعان المسلم للقدر يتعلق بالماضي وليس بالمستقبل، وأنه ليس رفضاً للعمل والأمل والتحسين، بل رفض لإعتبار الواقع الماضي أي شيء سوى شيء من صنع الله[72].

إلا أن ابن خلدون في رؤيته للتاريخ كان يصدر من معقولية تاريخية، المعقولية التي ترى في التاريخ والتأريخ أنه من العلوم العقلية، وأن الذي يشكل موضوع التأريخ والكتابة التاريخية هو عالم الحوادث الفعلية والأفعال البشرية، يقول ناصيف نصار عن هذه المعقولية (الخلدونية): لم يدرك ابن خلدون وجود المسألة المتعلقة بالشروط العالية التي تفسر إمكانية العلم التاريخي، ولكن غنى فكرة النقدي، حمله على طرح بعض الأسئلة القريبة من مسألة شروط إمكانية

(72) محمد عابد الجابري ـ المرجع السابق ـ ص 120 ـ 121.

المعرفة التاريخية في حال القيام بها، بالنسبة إليه، أي بالنسبة إلى نقده للعقل النظري، المعرفة الحقة في التاريخ هي المعرفة التي تلاحق الواقع التاريخي وتسعى إلى أن تكون إنعكاساً صادقاً له بقدر الإمكان، فالمعقولية التاريخية تأتي إذاً، قبل كل شيء من الواقع التاريخي نفسه، ونشاط الفكر هو نشاط نقدي يظهر في التحقيق والتأليف، لا في التنظيم القبلي لمادة المعرفة، لقد خطا ابن خلدون خطوة كبيرة عندما طرح مشكلة التاريخ في صورة مشكلة خاصة، مفتقرة إلى أساس إيبيستمولوجي واقعي، ولكنه لم يرَ في أسبقية الواقع عقبة أمام مبادرة الفكر، إن حركة الفكر مدعوة دوماً إلى الإنفتاح على الواقع المحيط حتى تصبح أكثر استيعاباً وشمولية بواسطة نفاد العقل إلى تمفصلات الواقع الذي يشكل الواقع التاريخي منطقة من مناطقه الممتازة[73].

ربما نحن أمام مفارقة عجيبة عند صاحب **المقدمة**، بين مقدماته المنهجية ونظريته في المعرفة والواقع التاريخي، ولحل هذه المفارقة درج قراء إبن خلدون إلى الإجماع على أن هناك توازناً بين الفكر الديني والفكر العقلاني ـ التاريخي، نستعرض بعض أرائهم هنا، فهناك من يرى: أنه ليس من الإنصاف أن نقول عن ابن خلدون إنه كان ذا نزعة جبرية تشاؤمية، بل إنه كان بالعكس من ذلك، ذا نزعة واقعية خاصة، نزعة تمتزج فيها الروح الدينية الإسلامية مع الروح العقلانية، إنه في الوقت الذي يرى فيه أن السياسة الدينية النافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل، بل المقصود بهم إنما دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم... فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للإجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع، في هذا الوقت نفسه يؤكد من جهة أخرى أن إصلاح الأوضاع لا يمكن أن يتم بمجرد الدعوة إلى مبادئ الإسلام الصحيحة، بل لابد من عصبية قوية تقوم بإستلام السلطة والعمل على تطبيق الشريعة[74]. وفي رأي أخر، نقرأ أيضاً لعبد المجيد مزيان، الذي ينطلق من رؤية الجابري نفسها، يقول: وليس من العسير أن ندرك قراءتنا للنصوص

---

(73) ناصيف نصار ـ **الفكر الواقعي** ـ مرجع مذكور ـ ص 135 ـ 136.

(74) محمد عابد الجابري ـ **العصبية والدولة** ـ مرجع مذكور ـ ص 125.

الخلدونية أن التوازن عند صاحب **علم العمران** مبني على القاعدة المتينة التي هي تثبيت الفكر الديني من صميم المنهج الديني وإثراء المباحث العلمية بالمنهج التجريبي، وأعني هنا تجربة التاريخ لا بالعقلانية الصورية التي يتعشقها الحكماء. وفي إلتقاء المعارف الدينية بالمعارف العلمية تساند لا يرمي إلى الإدماج ولكنه يقصد إلتقاء الحقائق دون غائية فلسفية مسبقة، إلا ما يقره الحدس العمراني، بشأن وحدة الظواهر الإنسانية وشمولية قوانين الحياة. ويبدو جلياً للباحث أن جذور الثقافة الخلدونية ليست ذات طابع عالمي بقدر ما هي إسلامية من صميم المعارف الإسلامية المعمقة بالإجتهاد والنقد غير موكولة بالآراء الخارجة عن تاريخ الإسلام، لأنها عرفت كيف تلحق كل نوع من المعرفة بأصوله الاجتماعية والتاريخية، وفرزت العلمية العالمية فرزاً صحيحاً مما علق بها من شوائب المعتقدات المتذرعة بالحكمة، وهذا ما لم يبلغه أحد من قبله بالرغم من المحاولة الشيقة التي قام بها الغزالي وابن تيمية في تطهير العقيدة الدينية عن شوائب الفكر اليوناني.

ومن الواضح في الفكر الخلدوني، أنه ينطلق من النظرة الإسلامية الوحدوية إلى الكون والحياة. ولا يرى في العالم الإنساني إزدواجية فاصلة بين الروح والمادة كما حصل ذلك عند الكثير من المفكرين المسلمين المتأثرين بالإزدواجية اليونانية في هذا الميدان[75].

على الرغم من ما يمكن أن يقال، على أن هناك توازناً بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، إلا أن ما يهمنا هو إنسحاب الإيبيستيمي ونفس فضاء التمثل الذي أرساه الإسلام من خلال النموذج الأخلاقي والمعياري على الثقافة العربية ـ الإسلامية، والمجتمع العربي ـ الإسلامي. أما القفزة الكيفية في التاريخ والكتابة التاريخية الخلدونية وفي إختلافها عن الإسطوغرافيا التقليدية، يعود في رأينا إلى وعي الإنحطاط والتأخير التاريخي الذي أحس به ابن خلدون في القرن الثامن، أي هو مسالة حس تاريخي، ترافق مع العلاقة والإشكالية الاساسية في الخطاب التاريخي العربي الإسلامي، وهي علاقة التاريخ بالأمة،

---

(75) عبد المجيد مزيان ـ التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون في ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ـ مرجع مذكور ـ ص 230 ـ 231.

الأمة التي تريد أن تكون نركزاً للعالم، من خلال ذلك النموذج، ولكن بفارق بسيط بالنسبة إلى ابن خلدون مع المؤرخين السابقين عليه، فهؤلاء كتبوا تواريخهم وأين كانت الأمة في مجدها وانتصاراتها المتلاحقة، انعكست على تواريخهم التي لم يتصوروا فيها سوى الثبات والتسلسل والاستمرار، أما بالنسبة إلى لحظة ابن خلدون، لحظة ارتبطت بالإنحطاط، إنحطاط الأمة، من هنا رآها ابن خلدون بعض الأحيان بمنطق التغير والنسبية.

وعلى هذا الأساس فقط، قد تغيرت النظرة إلى التاريخ ولأول مرة سيوجد في الخطاب التاريخي والكتابة التاريخية مفاهيم تفسير هذا الإنحطاط، الإنفصال، الذي سيفكر فيه لأول مرة مع ابن خلدون إلى حد ما، ذلك أن ابن خلدون سيحقق إنقلاباً داخل المعرفة التاريخية، فاتجهاته إلى الماضي العربي الإسلامي بأحداثه، لم يكن كاتجاه المؤرخين السابقين عليه، بل من أجل استنطاق تلك الأحداث والإستعانة بذلك على فهم الحاضر، فهم الإنحطاط، لذلك رأى البعض أن أول محاولة إلى بلورة فلسفة تاريخ في الثقافة العربية ـ الإسلامية كانت مع ابن خلدون، وهم يتساءلون: لماذا تأخرت الحاجة إلى فلسفة التاريخ في التجربة الحضارية العربية ـ الإسلامية إلى أيام ابن خلدون، أيام التراجع والخمول والإنقباض، ولم تظهر فيها تلك الحاجة إلى عهد إنطلاقتها مع دولة الخلفاء الراشدين ودولة الأمويين أو زمن بلوغ أوجها على عهد العباسين؟ لماذا بقي (التاريخ)، حتى عندما بلغ أوجه مع (مؤرخي) الدولتين ـ الأموية والعباسية ـ (لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق مع القرون الأول، تنمو فيه الأقوال. ولم يتحول إلى نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق) بحسب عبارة ابن خلدون نفسه؟

سؤال مشروع تماماً، وعلينا أن نفكر فيه، إذ لربما نهتدي من خلال التفكير فيه إلى ما يلقي أضواءً كاشفة ليس على التاريخ العربي فحسب، بل على (العقل العربي) أيضاً، ذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على إكتشاف العقل في التاريخ وإذا صح أن ظهور العقل ظهوراً كاملاً لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية ـ الإسلامية إلا مع ابن رشد، كما ادعى، فإنه سيصبح من المقبول تماماً الإدعاء أن إكتشاف العقل في التاريخ

العربي لم يكن ممكناً إلا مع ابن خلدون (سليل ابن رشد)(76).

مهما يكن من المآخذ التي يمكن أن نأخذها على كلام الجابري، في ما يخص مسألة العقل في التاريخ العربي، أو فلسفة التاريخ في الفضاء العربي الإسلامي وعلاقة ابن خلدون بابن رشد، إلا أننا نختلف مع الاستاذ الجابري حول هذه القضايا، التي سنناقشها في ما بعد، ذلك أن ابن خلدون فعلاً قد أحدث تغييراً مهماً في الخطاب التاريخي العربي، بعيداً عما يسمى فلسفة التاريخ، التي هي منتوج غربي ظهر في القرن الثامن عشر، بل إن ابن خلدون لما جعل موضوعه التاريخ اقتراح مفاهيم كثيرة لتفسيره، وهو ما نصطلح عليه بالتاريخ المفهومي (L'HISTOIRE CONCEPTUALISANTE)(*).

2 ـ التاريخ المفهومي

على الرغم من الإنقلاب الكبير الذي أحدثه ابن خلدون في مجال التاريخ والكتابة التاريخية عن طريق نقده لمنهجيات الكتابة التاريخية السابقة عليه،ذلك أن هدف **المقدمة** هو إحداث تغيير جذري في الكتابة التاريخية أي (الخطاب التاريخي)، ملائم للتغيير الجذري الذي وقع في التاريخ، ينبغي رفع الخطاب التاريخي إلى مستوى التاريخ الذي انقلبت أوضاعه. و**المقدمة** عرض منهجي يبين كيف تكون هذه الكتابة التاريخية الجديدة، قبل أن يعترض ابن خلدون هذه الكتابة التاريخية الجديدة، يبدأ بنقد الخطاب القديم(77).

وقبل التطرق إلى أشكال هذا النقد وطرقه ومفاهيمه التي تأسس عليها في ما يخص الكتابة التاريخية العربية ـ الإسلامية، يجدر بنا التطرق إلى مكانة التاريخ في التصنيف الخلدوني للعلوم بإعتباره فيلسوفاً. لقد رأينا سابقاً(*) أن التصنيفات التي أقامها الفلاسفة المسلمين للعلوم، لا يريد فيها التاريخ، ولا تعكس المكانة الحقيقة لهذا العلم بالرغم من أصالته ونموه الهائل، ولكن من

(76) محمد عابد الجابري ـ **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ـ مركز دراسات الوحدة العربية ط2 ـ بيروت 1990 ص 118 ـ 119.

(*) أنظر الفصل الأول من هذا العمل، خصوصاً عنصر: **التاريخ الجديد**.

(77) علي أومليل ـ **الخطاب التاريخي** ـ مرجع سبق ذكره ص 12 ـ 13.

(*) أنظر الفصل الثاني من هذا العمل خصوصاً: **عنصر من الخبر إلى التاريخ**.

دون أن يترجم إلى مستوى النظرية، كما لاحظ علي أومليل، لأنه كان يرام من خلال آلية (الإخبار) مساعدة العلوم الفقهية؛ فهذه التصنيفات إذاً تعبر عن تخلف نظري بالنسبة إلى علم التاريخ، وما وصل إليه بالفعل داخل الثقافة العربية، بعد أن ابتعد عن بداياته التابعة للعلم الديني، فهي تصنيفات إذاً لا تعكس إستقلاله الحقيقي[78].

إذاً أين يقع علم التاريخ في النظام الإيبيستيمولوجي الخلدوني؟ فابن خلدون لا يذكر علم التاريخ في عداد العلوم العقلية ولا في العلوم النقلية، ولذلك سيحافظ ابن خلدون على التقليد الفلسفي العربي ـ الإسلامي، لأن كل الفلاسفة في الثقافة العربية الإسلامية لم يضعوا علم التاريخ في منظومة العلوم العقلية، وذلك للأسباب التي ذكرناها، في ما يخص نظريته في المعرفة وعلاقتها بالتاريخ، وذلك لإنسحاب هذه النظرية التي تشكل نظام التمثل الوحيد في الثقافة العربية ـ الإسلامية. ولكن على الرغم من هذا، إلا أن إبن خلدون يشير من خلال نصين متناقضين في مقدمته إلى مكانة علم التاريخ، فهو تارة علم من العلوم الشرعية يقول ابن خلدون: والتواليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثير ومنتقلة في الأخبار والأعصار، وتختلف بإختلاف الشرائع والملك والأخبار عن الأمم والدول، وأما العلوم الفلسفية فلا إختلاف فيها لأنها إنما تأتي على نهج واحد، في ما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها وماديتها، فإن هذه العلوم لا تختلف وإنما يقع الإختلاف في العلوم الشرعية لإختلاف الملل، أو التاريخية في إختلاف خارج الخبر[79].

يظهر من خلال هذا النص ويتبين أن ابن خلدون يضع علم التاريخ من جهة العلوم النقلية والشرعية، من حيث الإختلاف الذي يقع فيها، ولكن عندما يشتغل ابن خلدون بالمفاهيم، خصوصاً منها، مفهوم النقد، ويطوعها ويستخرجها من موضوعه: التاريخ في تغييره وتبدله، من أجل إستيعاب هذا التغير والتبدل، أي من أجل إستيعاب الحدث التاريخي، من خلال درسه

(78) علي أومليل ـ المرجع السابق ـ ص58.

(79) ابن خلدون ـ المقدمة ـ المصدر نفسه ج3 ـ ص 1226.

المنهجي العميق الذي يقرأه في المقدمة، وذلك عن طريق التفريق الذي وضعه بين ظاهر الحدث التاريخي، يربطه بالحكمة، التي ليس لها من دلالة أخرى سوى الفلسفة التي وظيفتها صناعة المفاهيم(*)، التي ينظر ويقرأ بها الموضوع الذي هو التاريخ: إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الإحتفال، وتؤدي لنا الخلقية كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير أن يعد في علومها وخليق...[80].

يتبين من النصين السابقين، أن ابن خلدون لما لم يدرج علم التاريخ في العلوم العقلية لم يكن معنى هذا أنه من العلوم الشرعية، بل هو قد حافظ على هذا التقليد نظراً لسلطة الفقه وحاجتها للإخبار وبالتالي للإجتهاد. ولكن النص الثاني يحل إلى الموقع الحقيقي لعلم التاريخ في المدونة الخلدونية، وربما عدم إيراده لعلم التاريخ في تصنيفه للعلوم العقلية، إرتبط عضوياً وأيديولوجياً على الخصوص بنظريته للمعرفة، وارتباط ابن خلدون بالتراث الأشعري ومفاهيمه ومواقفه من العلوم العقلية الفلسفية التي كان يرى فيها أنها علوم دخيلة على النظام الثقافي العربي ـ الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى ليؤكد أن علم التاريخ علماً أصيلاً في الثقافة العربية ـ الإسلامية. يتساءل علي أومليل عن غياب التاريخ في التصنيف الخلدوني: كيف إذاً يفسر [هذا الغياب] من تصنيف ابن خلدون، في حين أن هذا العلم يرد عادة ضمن العلوم الأصيلة؟ أليس إسقاطه من التصنيف الخلدوني هو نفسه ما يبرر عدم إعتباره من العلوم الأصيلة، أو ما كان يسمى بالعلوم الشرعية؟ المسألة مهمة: إما أن يكون ابن خلدون قد امتنع عن إعتباره علماً من العلوم الشرعية، أو أن يكون عدم إيراده في التصنيف مجرد سهو! ومهما يكن فالنتيجة واحدة: إبعاد

(*) أنظر كتاب: ما هي الفلسفة؟ في هذا الكتاب، يرى مؤلفاه أن الفلسفة ليست تأمل أو تفكير بل هي نشاط وفاعلية لصناعة وخلق المفاهيم.

G. Deuleuze-F.Guattari/qu'est ce que la philosophie?Ed-minuit PARIS 1991 collection «Critique».

(80) ابن خلدون ـ المقدمة ـ المصدر نفسه ج3 ـ ص ص 351 ـ 352.

التاريخ من ميدان العلوم الشرعية. وعلى كل فهذه النتيجة يثبتها التصور الذي نجده للتاريخ في **المقدمة**[81].

ففي هذه **المقدمة**، بتناول ابن خلدون نقده للكتابة التاريخية ومنهجها الأصيل فيها، وهو «الإسناد»، وإذ لم يكن التاريخ علماً ولم تكن تعتبره الثقافة العربية الإسلامية كذلك، كان سرداً لأخبار، لكن مع ابن خلدون سيتحول التاريخ إلى موضوع «علم» له مفاهيمه الخاصة التي يتعامل بها مع هذا الموضوع، وعندما يتوافر هذين الشرطين يتوافر شرط ثالث، مهم هو الموضوعية، ذلك أن لويس ألتوسير (Louis Althusser)[*]، أثناء قراءته للماركسية في كتابه **قراءة رأس المال**، توصل إلى أن أي معرفة لكي تكون «علماً»، يجب أن تتوافر فيها ثلاثة شروط هي:

أ ـ إنتاج الموضوع النظري.

ب ـ إنتاج نسق من المفاهيم.

ج ـ تحويل الذات المتمركزة حول الذات إلى الذات الإبستيمية

وبتوافر هذه الشروط، رأى ألتوسير أن الماركسية والتحليل النفسي هما علم، مثلهما مثل الفيزياء والأسترونوميا.

إن خطاب **المقدمة**، الذي صاغه ابن خلدون، يبين الإختلاف الكبير بين التاريخ والكتابة التاريخية عند المؤرخين السابقين عليه، وعنده، وكما سيمارسها هو، لذلك سيأخذ الكثير من المواقف والمآخذ عليهم وفي إقامة الحد المعرفي الفاصل بينه وبينهم حتى لا يكون وهم بأن كتابته للتاريخ هي إمتداد لكتابتهم، ولا سيما أن فن التاريخ عريق عند العرب، عرفوه ومارسوه حتى قبل الإسلام[82]؛ فالكتابة التاريخية قبل ابن خلدون، كان يغلب عليها الطابع الحدثي والإخباري والحولي، الذي يهتم بتاريخ الحوادث سنة بسنة،

---

(81) علي أومليل ـ **الخطاب التاريخي** ـ مرجع مذكور ـ ص 61.

(*) Louis Althusser/lire le capital-ed MASPERO. PARIS. 1966.

- Louis Althusser/pour MARX-ed. MASPERO. PARIS. 1970.

(82) مهدي عامل ـ **في عملية الفكر الخلدوني** ـ دار الفارابي ـ بيروت 1990 ص 44.

ويغلب عليها أخبار الملوك والحكام، ولا يظهر التاريخ الاجتماعي أو حتى السياسي بمعناه الأصيل إلا على نحو عارض.

أما التاريخ عند ابن خلدون ليس سرداً للأخبار، لأن الواقع التاريخي ليس واقعاً حديثاً، والعلم يقضي بنقض ونقد هذا الظاهر إلى الباطن الذي هو الواقع.

وفي حدود هذه النظرة، وهذه النظرية الجديدة للتاريخ، كان واجباً على ابن خلدون أن ينتج الأدوات النظرية والمفاهيمية التي تؤطر هذه الرؤية الجديدة، فكان تميزه أنه فرّق بين الواقع التاريخي، الذي هو التاريخ الاجتماعي، والعلم التاريخي، أي منظومة المفاهيم، عبر مفاهيم: كالعمران والعصبية والدولة؛ «فمن أجل القبض على الواقع التاريخي، ينبغي للفكر أن ينفتح على جميع ما تزخر به حياة البشر، إذ إن دور الفكر لا يرتد إلى تسجيل سلاسل الواقعات، وإنما يتجاوز السلاسل لكي يعانق الواقع في جملته. بعبارة أخرى، يدور تفكير ابن خلدون في هذه النقطة على فكرتين: تصور طبيعة الحدث التاريخي وتصور تكوين المؤرخ وتنشئه. إن فكر ابن خلدون لا ينقصه الشعور بفردية الحدث التاريخي، جميع المؤرخين السابقين الكبار شعروا بها وأكدوها. إن نهج خلدون ينطلق من ردة على النزعة السائدة عند المؤرخين السابقين، ولذا يبدأ بتحديد الحدث التاريخي، لا كحدث فرد لا يتكرر أبداً، وإنما كحدث موضوعي مرتبط بإطار إجتماعي يفسره ويضفي عليه كثافة خاصة، وإذ يسير ابن خلدون في هذا الإتجاه، فهو لا يود الوصول إلى الكلي المجرد، بأي شكل من الأشكال، بل إلى مجال الكلي العيني»[83]، و«ليس مجال السلطة والسلطات أو الأفراد من الملوك والحكام، لذا كان التاريخ في هذا المجال، هو مجموعة من الأحداث، كما يقول مهدي عامل: مجموع أحداث هي، في نهاية التحليل، أفعال أولي الأمر من القوم، الذين هم في السلطة [و حتى في إمتدادتها الرمزية والنتعالية] وكتابة هذا التاريخ لا تستدعي إعتماد أي منهج تفسيري؛ فالفعل البشري هذا هو المبدأ التفسيري، أنه فعل من بيده الملك، وحده لا شريك له في الملك، ولهذا الفعل طابع التعالي للفعل الإلهي؛ فهذا

(83) ناصيف نصار ـ الفكر الواقعي ـ مرجع مذكور ـ ص ص137 ـ 138.

نموذج لذلك، كالله نمودج للسلطان، ولماذا التفسير في التاريخ ما دامت الواقعة التاريخية حدثاً به تأتمر الأحداث؟ لذا كان النقل السردي منهجاً لكتابة هذا التاريخ الذي هو، في حركته، تعاقب حدثي، أما الإسناد، فهو حركة هذا التعاقب، إنما مقلوبة. من هنا نرى التضامن المفهومي قائماً بين حركة التعاقب الحدثي في حركة التاريخ، وحركة السرد الإخباري النقلي في كتابته، وحركة الإسناد في التثبت من صحته. على مثل هذه التربة غير العلمية كان ينمو التاريخ ويكتب. لذا كان على مؤسس علم التاريخ أن يبدأ كتابة التاريخ بنقد المؤرخين وممارستهم، يقيم الحد المعرفي الفاصل بين كتابة للتاريخ علمية، وكتابة غير علمية، فاستهل كتابة الاول بمقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والألماع لما يعرض للمؤرخين وذكر شيء من أسبابها»[84].

فمن الطبيعي أن المتون التاريخية السابقة على ابن خلدون، كانت تحتويها السلطة في شكليها، المتعين والمختفي، المادي والرمزي، لذلك يقول عزيز العظمة: «والأمر كذلك، أن يتصدر الملوك إطار التاريخ ومحتواه، وأن يتباروا مع الزمان نفسه، في تحديد زمانية الاشياء».

فالتاريخ، كما رأينا في عدة مواضع تعيين لوقت حدوث الاشياء ويقوم الملك برزم أشياء التاريخ وعقدها تحت لوائه ليس فقط بتكونيها وأحداثها الموضوعاتية، بل هو يمارس سطوته العمودية بفرضه نفسه معياراً زمانياً وتسمية لمكانها التاريخي، وبالتالي لنظام تسلسلها الذي به فقط قوام التاريخ. ونحن نرى أن زمانية الأشياء، أي تتاليها الكرونولوجي، تتحد عموماً في الكتابة التاريخية التي تسرد أخبار ما قبل الهجرة على «الملوك»، أي أن حكم ملك في سلسلة ملوك يشكل الإطار الزماني لسياقة الأحداث[85].

لذلك سينحو ابن خلدون، منحىً أخراً، في مهمة للتاريخ أولى تعتنق الكتابة التاريخية، يعطي للتاريخ وضعه الحقيقي، لأنه ليس سرداً إخبارياً، بل هو البحث عن الواقع التاريخي ومحاولة تملكه من خلال اسخراج القوانين التي تتحكم في حركته، في تبدله وتغييره، ولا نجد نص أدل على هذا المفهوم عند

---

(84) مهدي عامل ـ في علمية الفكر الخلدوني ـ مرجع مذكور ـ ص 46 ـ 47.

(85) عزيز العظمة ـ الكتابة التاريخية ـ مرجع مذكور ـ ص ص 80 ـ 81.

ابن خلدون، وحقيقة التاريخ: ووضعه الحقيقي من هذا النص حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأسن والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الأحوال(86).

إن هذا النص يجمل كل المفاهيم، التي يجب على المؤرخ البحث عنها في بواطن الأحداث التاريخية، ولا يكتفي بسردها، بل عليه أن يبحث عن عللها وأسبابها. ذلك أن المؤرخين في نظر ابن خلدون ارتكبوا أخطاء كثيرة في تحقيق الأخبار المنقولة، وفي تمييز الصحيح منها عن الباطل، القضية هي في أنهم لم يقوموا بعملية التحقيق هذه، بل حتى لو أرادوا القيام بها، لما أمكنهم ذلك، لأنهم كانوا يفتقدون الفكر القادر على القيام بها، ويفقدون، بالتالي، الأدوات المعرفية الضرورية بها، فخطأهم لم يكن إذاً خطأ في التحقيق، إنه في عجزهم عن القيام به، وما العجز هذا فيهم بذاتي، بل هو في البنية غير العلمية لفكرهم التاريخي نفسه؛ فالبنية هذه هي التي تولد في ممارستهم التاريخية بالضرورة تلك الأخطاء. ليس العيب، إذاً، في وجود الخطأ نفسه، إنه في وجود البنية من الفكر(87).

وربما لأجل هذا قارب مهدي عامل لفكر ابن خلدون على أنه علمي، بالصورة نفسها التي قارب بها لويس ألتوسير الفلسفة الماركسية، وبهذا يكون ابن خلدون هو أول من حاول إعطاء «العملية» لخطاب التاريخ العربي، لأنه ربط الوقائع التاريخية والأحداث بقوانين التطور الإجتماعي من خلال المفاهيم التي استحدثها لقراءة التاريخ العربي، فربط علم الاجتماع بعلم التاريخ ضمن جدلية تعطي للحدث التاريخي حيويته وتأثيراته على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية.

نستخلص مما سبق، أن مقدمة ابن خلدون يمكن إعتبارها، كتاب في المنهجية التاريخية، لكل من يريد كتابة التاريخ. وموضوع هذه المنهجية هو

(86) ابن خلدون ـ المقدمة ـ المصدر نفسه ج1 ـ ص 261.

(87) مهدي عامل ـ في عملية الفكر الخلدوني ـ مرجع مذكور ـ ص 49 ـ 50.

معرفة طبائع العمران وقوانين التاريخ والإجتماع البشريين، ذلك أنهما يرتبطان بعضهما ببعض إرتباطاً عضوياً وضرورياً لكل حديث عن التاريخ.

3 ـ اتصال التمثل

إذا كان أرسطو، قد صرح «أنه لا علم إلا بالكليات»، فإن ماركس يقول إنه «لا علم إلا بالتاريخ». هكذا قدم لنا تاريخ الفلسفة بعد هيغل، أن الفلسفة قد أخلت المكان للتاريخ، ولما كان هذا الأخير هو القارة المحترمة التي لا يجوز الخوض فيها، فإن كل فلسفات الإختلاف بدءاً من نيتشه وماركس وفرويد، الذين كانوا يردون الواقع المعطى إلى واقع آخر مغاير، ونظرائهم الذين واصلو مشاريعهم مثل فوكو وألتوسير ولاكان، أو ما يعبر عنه في بعض الأحيان بفلسفة الغياب ـ لأنهم غيروا من موضع ومعنى الدليل ـ لم يكن هم هؤلاء، إلا نحت مفهوم جديد للتاريخ، وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالقطيعة والاستمرارية التاريخية والتاريخانية.

لا يمكن مباشرة موضوع التاريخ والكتابة التاريخية في المشروع الخلدوني الذي أنهكته القراءات والتي تميز وتفرق فيه بين التاريخ والسياسة ـ التاريخ والاقتصاد بين التاريخ والتراث. . . وحتى نميز بينهم نقول إن التاريخ هو البعد المنعدم من الوجود والذي يتوقف عند البعد الحاضر، في حين أن التراث هو ذلك البعد المنعدم من الوجود والذي يتوقف عند البعد الحاضر، في حين أن التراث هو ذلك البعد المنعدم في استمراره في البعد الحاضر، بمعنى إذا كان التاريخ مستمر في حدود الحاضر مقتصراً على الماضي، فإن التراث يجسد الإستمرارية من الماضي إلى الحاضر. إن جميع هذه القراءات روجت لإبن خلدون السياسي وتارة المفكر الاجتماعي أو الاقتصادي أو المؤرخ أو التربوي،. تتعامل معه بتجريبية فجة، كانت دائماً تقدم لنا المشروع الخلدوني ناقصاً وفي أحادية وتحريف، ولا ترى إلا ابن خلدون في مجاله المتعدد الذي يحكمه التاريخ ومفاهيمه التي استحدثها ابن خلدون في مقدمته؛ فمن منطلق قراءة عرضية للعصر الذي عاش فيه صاحب المقدمة، نختصره في عرض رئيسي واحد، هو التأخر التاريخي، وشده إلى النموذج الأول للسلطة كما ظهر في الإسلام (الخلافة)، وتلك هي الغاية القصوى التي كان يرجوها ابن خلدون

في هذه المرحلة التاريخية التي تجرعها ابن خلدون بكل مرارة جعلته يقبض على عنصر مهم من عناصر الفكر التاريخي وهو الوعي بالتأخر، والوعي بالتاريخ بصفة عامة، لأن الشعور بالنقص هو تدارك النقص وبالتالي يكون التخلف وسيلة للتقدم، وبالرغم من كل هذا لم تتجاوز نظرته حدود ذاتيته.

يرشدنا المنهج العلمي إلى أن التراكمات الكمية تتخذ أشكالاً كثيرة في تحولها الكيفي، لذا فإن الخطاب التاريخي المدون من طرف ابن خلدون لم يكن سوى ذلك التحول النوعي في الكتابة التاريخية أمام التراكم الهائل للمكتوب التاريخي والاستنتاج اللاواعي لكل ما قاله أصحاب المتون التاريخية السابقة عليه، فكانت مهمة ابن خلدون الأولى هي: النقد وإرساء استراتجية لتجاوز ذلك التأخر التاريخي، على مستوى الوعي بالتاريخ الذي دشنه ابن خلدون ولأول مرة في الخطاب التاريخي العربي، أو على مستوى المنهج وهو تجاوزه لمنهج الخبر والإخبار، لأنه منهج يطيح بكثير من الأشياء والجوانب المهمة، كإهماله للعلاقات الاجتماعية والإنسانية والثقافية، ويقوم على السلطة بكل معانيها من حلولها تدور الدنيا ويدور العالم، إن التاريخ مع ابن خلدون لم يعد مجرد الملوك وترتيب زمني محكم لتعاقب الدول والحروب والمعارك ووصف الثورات والأحلاف. هكذا كان أسلوب معظم المؤلفين في الأيام الخوالي في العصور الوسطى، ونحن كنا لا نزال نكتب لهذا الأسلوب اللعين منذ قرن مضى، قبل أن يوقظنا الإنكليز والفرنسيون بنماذج أرقى في كتاباتهم[88].

فعلى الرغم من تجاوز ابن خلدون المنهج الأصيل في خطاب التاريخ العربي الذي كان قائماً على الإسناد والإخبار، بإعتبارهما حالة سكونية تبحث في الكليات والمعالم الكبرى والماضي المجيد، المختفي والمتعين، وعلى الرغم من هاته الفقرة النوعية التي أحدثها ابن خلدون في بنائه لمفهوم التاريخ، إلا أنه ارتبط بمرجعية إجتماعية ومعرفية حالت دون تأسيس مصطلح فلسفة التاريخ؛ هذه المرجعية نجدها في الأصل والأساس الذي بنى عليه ابن

(88) مصطفى العبادي ـ تأملات حول التاريخ والمؤرخين ـ مجلة عالم الفكر ـ الكويت ـ العدد ـ 4 ـ 5 ـ 6 ـ 1989 ص 253.

خلدون صرحه التاريخي، ألا وهي نظرية المعرفة التي ظل فيها ابن خلدون سجيناً لمفاهيمها، كالقضاء والقدر، قياس الغائب على الشاهد، مشدوداً بنزعة ماضوية، شيد عليها قصوراً من الورق، أثبتت الأحداث بعده ضحالة تنبؤاته وغياب أفق مستقبلي. ذلك أن جل إهتمامه كان منصباً ـ كما يقول العروي ـ ومنصرفاً «إلى الممكن الذي حصل لا إلى الممكن الذي سيحصل».

ومن جملة المحددات التي أنتجت نص المقدمة والتي كانت في أساسها متنافرة ومتناقضة في سياق يحاول أن يحقق الإنسجام والوحدة، كان المنهج علمياً والرؤية دوغمائية يحكمها المنطق الأشعري المتزمت في مجال البحث التاريخي الخلدوني، داخل واقع سياسي واجتماعي رديء، وذلك لإنعكاس الرؤية الدينية للعالم التي يمثلها الفقيه على رؤية التاريخ، فأصبحت الأحداث والوقائع الماضية غائية وأصبح كل الماضي غائياً أيضاً ومنتهى هدفه تدعيم الحالة الإيمانية الحالية، وغايته وعظية أو تبشيرية، وهي رؤية لا ترى في التاريخ إلا وجهه الإيماني، وهي نظرة سكونية غير تطورية ترفض التفاعل أو التأثر. وعلى الرغم من أن طريق الصدق عند ابن خلدون اختلف عن المؤرخين السابقين عليه، فكان برهانياً وليس نقلياً، وشرطه ألا يكون عارضاً لا يعتد به، وإنما هو منسجم مع الإجماع البشري وما يلحقه من تبدل في الأحوال، أداته في ذلك العرض على مبدأي الإمكان والإستحالة. وليس للإيمان أو الإعتقاد دوراً في الإقتناع بصحة الخبر من عدمه. وما يدلل هذا نص ابن خلدون الأتي «وإنما كان التعديل والتجريح وهو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنسانية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة، بالعدالة بالضبط، وأما الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من إعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديد ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة وإذا كان ذلك، فالقانون هو تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والإستحالة»(89).

(89) ابن خلدون ـ المقدمة ـ المصدر نفسه ج1 ـ ص 220.

يلحظ متفحص هذا النص أو نص **المقدمة** بمجمله، الدرس المنهجي العميق الذي أرساه ابن خلدون في خطاب التاريخ العربي، إلا أنه لم يتجاوز الرؤية الدينية، بل ما نجده أصيلاً لديه هو نزعته الوضعية، قد يكفي، للإجابة بالإثبات، التذكير والرجوع إلى مواقفه النقدية إزاء الإسطريوغرافيا العربية السابقة عليه، فكان مشروعه العلمي الأساسي، هو تحليل الظواهر الاجتماعية والمؤسسات من حيث الطبيعة والعمران البشري.إن الدورة الحضارية عنده يجد لها مبرراً في الآية القرآنية التي تقول **﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلها لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾**(*)؛ فكانت هذه الميثولوجيا التي التصقت بالنص الخلدوني من بقايا الفهم الأشعري لمشكلات العالم والإنسان، وبخاصة مفهوم الحرية الذي يتحدد من خلال الفعل الإنساني في المكان والزمان، فالتصور الدائري للزمان عند ابن خلدون ليس نمط إحاطة وتفسير مفروض على التاريخ، بقدر ما هو نتاج ذهني لا يولد ولا يحيا إلا في التاريخ؛ فنظرية ابن خلدون حول الزمان لم تكن سوى تنظير لزمان كليات سياسية وثقافية مأخوذة في متاه الإنحطاط أو الكبوة أو الإنتكاس في لحظات الحضارة المتعينة؛ فكان لابن خلدون السبق والقول العميق وذلك من خلال البناء المفهومي الذي أقامه، من حيث نزعته الوضعية والسوسيولوجية، مفيد ومحكم من وجهتين في تعامله مع الأحداث التاريخية، بما أنه يدل على:

- حالة الانتكاس التي وصل إليها المجتمع العربي.
- تراكم المآزق في مجتمع يعيش على بقايا أيديولوجية متداعية.

فمن خلال ذينيك الوجهتين إستطاع ابن خلدون أن يعقلن واقعاً مأساوياً وصل إليه المجتمع العربي، بالرغم من أن الحضارة، كانت لديه تنحصر في رقة نمط الحياة عند المترفين وحياة الأبهة والمباهاة (الهبات، بناء المآثر، ضرب السكة. . .). كل هذا جعله يكون مفكراً ومؤرخاً تجريبياً وضعياً لم يستطع أن يصيغ فهماً فلسفياً للتاريخ، ولم يسعفه هذا بالعمل بمفهوم التقدم؛ فقد ألزمته هذه الوضعية بالتفكير على النحو التالي: فالحضارة والبذخ حيث الإيجاب ينتهي إلى إفراز السلب، كذلك حيث من الرماد تنبعث النار، وهي

(*) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 34.

نار لا يضفي ابن خلدون عليها إلا فضل إدامة الجنس البشري إلى أن **﴿إنا نحن نرث الأرض ومن عليها﴾**[*].

نستنتج في الأخير، أنه بالرغم من كثرة القراءات والتي تناولت المشروع الخلدوني، لم تكن لترى فيه سوى «مثقف عضوي» استطاع أن يحلل بنظرة محكمة الأوضاع التي وصل إليها المجتمع العربي، وتناست تلك المتناقضات التي يحملها المشروع الخلدوني والتي رأى فيها البعض أن إشكاليته «هي إشكالية تاريخية أساساً، تطرح نفسها على مستوى فلسفة التاريخ التأملية وفلسفة التاريخ النقدية»[90]. وهذا ما لا نتفق معه خصوصاً في جزئه الأخير، وهو أن ابن خلدون استطاع أن ينشئ نظرة فلسفية للتاريخ، بل ما نراه أصيلاً وجديداً، هو سعي ابن خلدون إلى أن يكون ذلك المؤرخ لم يلقَ في التراث التاريخي العربي السابق عليه أي تراث منهجي أو مفهومي يسعفه في تسمية وتحليل الواقع المائل أمامه، والواقع، المأساة في التاريخ التي تتجمع فيها بنى الإنحطاط والإنتكاس الكثيف، إلى ألم علاقة الذات بالحدث، فأنتج لدى ابن خلدون ألم تاريخي فحسب، لذا كانت الخلدونية كما يقول الجابري: عناوين لواقع نعيشه ولا نتحدث عنه[91]. وهذا ما أسميناه بانسحاب التمثل وسلطاته المتوزعة، في أكثر النصوص التجريبية أو الواقعية التي أنتجتها الحضارة العربية ـ الإسلامية، في مجال التاريخ، تاريخ ابن خلدون لأن الإمكان الواقعي عند ابن خلدون [بقي] سجيناً لقوالب فوق ـ واقعية، قواعد تنتمي إلى الميتافيزيقا الأرسطية مثل «المادة» و«الصورة» و«المزاج» و«الإستعاداد»... إلخ. وذلك إلى درجة أننا لو سجلنا تلك القوالب من ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية، لوجدنا أنفسنا أمام مجرد وصف طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرفها عصره، وسكوته عن كثير من القضايا الحساسة التي تتعلق بالتاريخ العربي.

(*) المصدر نفسه، سورة مريم، الآية 40.

(90) محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ـ مرجع مذكور ـ ص 262.

(91) محمد عابد الجابري ـ المرجع السابق ـ ص 319.

الفصل الرابع

الخطاب التاريخي في الفكر العربي المعاصر

تمهيد

ما زال الاعتقاد يسود أن التراث شيء مضيء، وأنه لم يعد موضوعاً من موضوعات الوعي التاريخي، ومازلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا، في حين أنه يجيء صوبنا لأننا معرضون إليه، ولأنه قدرنا[1].

هكذا يصرح هيدغر (M. Heiddegger)، معبراً عن الأهمية التي يشكلها التراث في حياة الأمم والشعوب، لذا فلا غرابة أن نجد الفكر العربي المعاصر، هو في مساءلة دائمة وحوار مستمر مع التراث والتاريخ مع التاريخ، ذلك أنه يتكلم فينا بشكل ما، لذا تعددت قراءاته تحت شعارات كثيرة، لأنه لا توجد حقيقة ذاتية للتراث بمعنى أن التراث لا يوجد في ذاته وإنما يوجد لذاته؛ ففي **المستوى الأول**، أن التراث «هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو قضية موروث» وفي **المستوى الثاني**، «وفي الوقت نفسه قضية معطى حاضر على عديد من المستويات»[2]، وهذا المعطى الحاضر هو النحن المتسائل في التراث بمعنى الإستراتيجيات الجديدة من أجل تملكه، من تأويل ونقد وأدلجة.. المطبقة على التراث وبالتالي على التاريخ، فهذه الإستراتيجيات غيرت من مستوياته العلامية والدلالية، وهذا أمر واضح «من أجل الإستمرار في الثقافة في الوطنية، وتأصيل الحاضر ودفعه نحو التقدم والمشاركة في قضية التغيير الاجتماعي»[3].

فالتراث والتاريخ يتمفصلان، بحيث يصبح الثاني الحاوي للأول مع

---

(1) النص في ـ عبد السلام بنعبد العالي ـ **الفكر الفلسفي في المغرب** ـ دار الطليعة ط1. بيروت 1983 ص 41.

(2) حسن حنفي ـ **التراث والتجديد** ـ دار التنوير ط1 ـ بيروت 09.

(3) حسن حنفي ـ المرجع السابق ـ ص 10.

مفاهيم أخرى كالتاريخية والتأريخانية والاستمرارية والإتصال والإنفصال، بمعنى أن الإتجاه إلى التراث ومحاولة قراءته هو إتجاه إلى التاريخ، بجميع تناقضاته وصراعاته وحمولته الرمزية؛ فالفكر العربي المعاصر لما يتجه إلى التراث فهو يتجه إلى التاريخ وذلك لاستخلاص العبر من أجل تجاوز أزماته الراهنة: أزمة الهوية العربية، التأخر التاريخي... وكذا التغيرات الحاصلة أمامه والتي يمثلها الآخر بأيديولوجية التقدم وما بعد التقدم الذي يبشر به، ومن أجل هذا كان الوعي بالتاريخ في الفكر العربي المعاصر في مفترقاته يصنع شخصياته وأفكارها في حالة القلق العميق والرجة العنيفة، بحيث يضطرها إلى البحث والتساؤل والقراءة والتفكيك والأدلجة والنقد والتساؤل عن المصير، فكانت كلها نتيجة الحالة التي واجهها الفكر العربي في شقيه النهضوي والمعاصر عند تخوم القرنين التاسع عشر والقرن العشرين في كل المعضلات التي واجهها، والاقتراحات والبراهين التي تلوح في نظرياته ونظراته المتضاربة وحتى المتناقضة، لأن نسخ هذه العودة كثيرة، أي أن الخطاب عن التاريخ، خطاب متعدد في الفكر العربي المعاصر ومضامينه مختلفة ورؤاه متعارضة، فهناك خطاب يرى بأنه بالرجوع إلى ماضي (الذهبي) وسيلة لتجاوز هذه الكبوة، وهناك خطاب يرى في نقد الماضي والعقل والتاريخ وتجاوزه إلى وضعية مزعومة قادرة لأن تؤسس الوثبة المرجوة، وخطاب يرى أن تقدم الشعوب مرهون بإكتشاف شعورها التاريخي... ذلك أن الشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخي، فإذا كان الغرب قد كشف عن وعيه التاريخي من خلال الطروحات الفلسفية التي نادى بها بعض فلاسفة التاريخ، إذاً، العالم العربي مطالب الآن أن يكشف عن الشعور التاريخي نفسه، إذ منذ إتصالنا بالحضارة الغربية ونحن نعيش الإغتراب في التاريخ، نحن نؤرخ لأنفسنا بتاريخه ومراحل تطوره، حتى لقد تصورنا أنفسنا في القرن العشرين، والطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي في القرن التاسع عشر... وابن خلدون في القرن الرابع عشر[4].

فالاتجاه إلى التاريخ في الفكر العربي المعاصر، يعبر عن تلك الصدمة

(4) حسن حنفي ـ دراسات إسلامية ـ دار التنوير ط2 ـ بيروت 1982 ص 317.

التي أحدثها الأخر ومنجزاته الفكرية والثقافية ومشروعه العقلاني، لذا رأى البعض أن المسلك الوحيد والصحيح للتخلص من السلفية والإنخراط في الفكر التاريخي لا يقوم إلا عن طريق أربع مقومات هي: صيرورة الحقيقة؛ إيجابية الحدث التاريخي؛ تسلسل الأحداث ثم مسؤولية الأفراد عنها[5]؛ والإنخراط في الفكر التاريخي. بالنسبة إليه مشروط في الفصل بين الخصوصية والأصالة، فالأولى حركية متطورة والثانية سكونية متحجرة ملتفة إلى الماضي[6].

رأينا كيف أن مفهوم التاريخ، قد ارتباط بالعودة إلى التراث في الفكر العربي المعاصر بعد إدراكه للتفاوت التاريخي الموجود بين الأنا والأخر وذلك من أجل استقصاء رؤية تاريخية للأمور من خلال المسافات الفاصلة بين التطور والاقتصادي والتقني والمنهجي والأدواتي لمجتمعات الغرب وما يقابل ذلك في المجتمع العربي، وبروز مسألة وإشكالية الأصالة والمعاصرة: وكثيراً ما تطرح هذه الإشكالية في الفكر العربي المعاصر على أنها مشكل الإختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة، وبين التراث بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم، نموذجاً بديلاً وأصيلاً، يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة، ومن هنا تصنف المواقف إزاء هذا الاختيار إلى ثلاثة أصناف رئيسية: مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر، بوصفه نموذجاً يفرض نفسه تاريخاً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل؛ ومواقف سلفية تدعو إلى إستعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الإنحطاط، أو على الأقل الارتكاز عليه لتنشيد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر؛ ومواقف إنتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الاصالة والمعاصرة معا[7]. إن كل هذه المواقف قد خلقت لما استشعر السؤال واقع الأزمة وما تولد عنها بين

---

(5) عبد الله العروي ـ العرب والفكر التاريخي ـ مرجع مذكور ص 91.

(6) عبد الله العروي ـ العرب والفكر التاريخي ـ مرجع السابق ص 21.

(7) محمد عابد الجابري ـ إشكاليات الفكر العربي المعاصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية ط2 بيروت ص 17 ـ 18.

ثنائيات: الأصالة والمعاصرة، الحداثة والتراث،التقدم والتأخر، التاريخ والتأريخ، التنمية والتبعية، لم يولد سوى صوراً زائفة وخلقت فصاماً جماعياً على مستوى تاريخية المجتمع العربي، ذلك أن التاريخ رسمي ومتعالي ومتكمل. كذلك تبرز لدينا رغبة أصحابه في الإنفلات من مواجهة الإختلاف، مؤكدين على الطابع الواحدي لتاريخنا الوثوقي والأورثوذوكسي من طرف المثقفين التقليديين الرسميين، لم ينصتوا إلى مختلف التحولات التي كانت تحدث أمامهم، ولم يستفيدوا ولم يعيدوا النظر في كل ماكتبوه في ضوء ما يجد داخل المجتمع من تحولات، فحين يزعمون أن هناك ثوابتاً وأن هناك إتصالاً، وأن كل الهزات والثورات، التي هزت المجتمع العربي الإسلامي إنما هي إنحراف عن الإسلام، يطفو خطاب الفتنة إلى السطح، وبذلك انخرطوا بوعي ومن دون وعي في لعبة المشاكلة والتناظر، يهللون للتكرار وإنتاج التكرار.

ولتجاوز هذ التكرار ظهرت تلك الخطابات التي راحت تقرأ التاريخ الثقافي العربي الكلاسيكي، واستخراج القيم العقلانية والإيبيستيمولوجية، أو حتى من يروم منه المطابقة تحت شعارات كثيرة أهمها شعار الهوية والتأخر الحضاري العربي.

أولاً: التراث وعنف التاريخ في الفكر العربي المعاصر

لعل أشد ما يعبر عن عنف التاريخ في الفكر العربي المعاصر، أكثر من عنوان الفتنة الأولى، التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي في بداياته، وما نجم عنها من تكون الفرق ومحاجاتها لبعضها البعض، ضمن نظر فكري وأيديولوجي، يتجلى في الإمتداد التأويلي للواقع، أي أنه كان ذو إشكالية سياسية (مسألة الخلافة في الإسلام). ذلك أن أشد لحظات الدفاع عن الهوية والخصوصية والأصالة، لا يمكن فهمها في لحظة التقاطع التاريخية مع الغرب والإصطدام به فحسب، بل كذلك تلك الفتنة ونتائجها وإنعكاساتها على المخيال العربي ـ الإسلامي حتى يومنا هذا، فكان خطاب التاريخ سبباً ونتيجة في تلك اللحظة الأولى ذات المنحى السياسي وفي اللحظة الثانية ذات المنحى الحضاري.

ولعله كذلك أن هذان المنحيين الأساسيين، اللذان رسما الشرخ والفصام الذي نقرأه في مجمل منتوج من راحوا يقرأون التاريخ الثقافي العربي - الإسلامي، وما نراه في الغلبة اليوم في إطار تصور التراث للمقابلة التي تذهب إلى أن التراث حاضر اليوم وفاعل، وأن الحضور والفعل اللذين له مستمدات من استمرار الماضي في الحاضر، استمرار الجوهر في تجلياته، وأن الزمان ما هو إلاّ عنصر خارجي يشهد ويسجل لحظات، ولا كيفية فيها، وفي تتابعها لكينونة هذا الجوهر، أي أنه دهر، التاريخ بهذا المعنى مرور الزمان على ذات مستمرة صاحبة هوية تستنسخ نفسها دهراً بعد دهر[8]. وتكرس تكرارها؛ فالمقالة النهضوية أو الوعي النهضوي في مجمله كان يدور حول تلك الفتنة (طه حسين - جرجي زيدان...) ضمن كتابة تاريخية أسست أو هذه الكتابة المؤسسة لثقافة بعد ذلك، فمثلاً، كتب طه حسين عن التاريخ العربي الإسلامي، بوصفه مؤسساً على تاريخ الفتنة الكبرى، ليقول إن الكتاب المقدس لم يعصم الناس عن الاختلاف: الإقتتال والحروب... ذلك أن عالم الإنسان لا يمكن أن يؤسس على العالم المفارق والإلهي، فلكل نسقه وقانونه، لذلك نادى الكثير من النهضويين إلى ضرورة تجاوز التأخر التاريخي العربي، إلا بإبرام عقد اجتماعي بشري، وأنه لابد من الشرعية الدستورية والقانونية، لنجنب مستقبل الفتنة واستمرارها في التاريخ العربي الإسلامي.

فالقول النهضوي، في الخطاب التاريخي، - خصوصاً عند طه حسين - إذ كان يؤسس لهذا العقد الاجتماعي، ويطرح تساؤلاته المربكة في مجال المقدس، كان يعري التاريخ من صنميته وكهنونيته، ووضع صناع التاريخ في العراء؛ فلقد تعامل طه حسين مع التراث والتاريخ بحس تاريخي كبير، والمهم في حسه هذا أنه تعامل مع التاريخ خارج تلك الثنائية الصنمية: الأصالة والمعاصرة. هذه هي الطريقة التي يمكن للتاريخ بواسطتها أن يخدم الحياة، إن كل أمة تحتاج إلى معرفة الماضي، سواء أكانت هذه المعرفة عن طريق التاريخ الإستردادي أو الأثري أو النقدي طبقاً لأهدافه وطاقاته وإحتياجاته، إن الحاجة ليست هي حاجة المفكرين المترفين من المثقفين الذين يرغبون

(8) عزيز العظمة - التراث بين السلطان والتاريخ - دار الطليعة ط2 1990ص 11 - 12.

المعرفة ويمكن إرضاؤهم فقط بالمعرفة، بل إن له دائماً مرجعاً إلى نهاية الحياة، ويخضع لحكمها وتوجيهها المطلق. تلك هي العلاقة الطبيعية لعصر وثقافة وشعب بالتاريخ، الجوع مصدرها والحاجة معيارها، في حين أن الطاقة الكامنة المرنة هي التي تضع حدود هذه العلاقة، إن معرفة الماضي مرغوب فيها فقط من أجل خدمة الحاضر والمستقبل، وليس من أجل إضعاف الحاضر وتحطيم المستقبل، ويعتبر هذا بسيطاً بساطة الحقيقة ذاتها، كما إنه مقنع تماماً لكل فرد غير واقع في شرك الاستنتاج التاريخي وتقديس التاريخ(9).

ماذا يعني أن تقوم في الفكر العربي الحديث والمعاصر(*) وتتحكم به إشكالية محددة هي إشكالية النهضة: إشكالية الهوية والتاريخ، الأنا والأخر؟

إنه يعني أمراً جوهرياً وذلك لحدوث انقطاع تام في مسار الثقافة العربية ـ الإسلامية التي ما عاد بإمكانها أن تستأنف مسيرتها دون إعادة النظر في طبيعة حركتها التاريخية، بل وفي النظم التي تحكم تلك الحركة، والشيء نفسه يقال عن الفكر الذي تخلى أو لم يتخلَ عن سيره الطبيعي وفق انتظامه التقليدي الموروث، ليدخل عناصر وتركيبات جديدة في حركته أو هو محافظ على بنياته القديمة.

إن أول ما يستدعي انتباه المتفحص للخطاب النهضوي، هو الإشكالية المذكورة أعلاه التي تؤسس ذلك الخطاب، وفق جملة من المفارقات التي تؤسسه كخطاب في صيغه الأيديولوجية، أي أن هذه الإشكالية الموجودة في الخطاب النهضوي ستعاش في أشكال مختلفة عند المثقف النهضوي، أما في شكل رفض صريح كما في حالة المثقف السلفي الذي يعطي الأولوية للأنا، أي إلى مركزية الإسلام ومدنيته وهوية الجماعة المنتسبة إليه، لذلك يبدو نكوصه إلى ذلك التاريخ الرمزي شكلاً من أشكال المقاومة للأخر ـالغرب. أما

(9) فريدريك نيتشه ـ حسن إستخدام التاريخ ـ ترجمة ـ محمد زيان عمر في ـ دراسات تاريخية دار الشروق (د.ت) جدة ـ ص 395 ـ 396.

(*) لقد آثرنا ذكر ـ طه حسين ـ دونه من المثقفين النهضويين، لأن إشكالية النهضة وتساؤلاته تظهر كثيراً في إنتاجه الفكري خصوصاً ما ينطق بالتاريخ السياسي والثقافي العربي ـ الإسلامي من جهة، وتطبيقه لوسائل إجتراح ومنظومة فكرية غربية من جهة أخرى.

في حالة المثقف العقلاني فيعمل على إستعادة هذا التاريخ الرمزي بنظام فكري من الأخر، وهو إختبار مؤسس على وعي مسبق بحدود العلاقة بين الأنا والأخر، وستكون هذه هي مهمة التراثيين الجدد، أو من مؤرخي التاريخ الثقافي العربي الإسلامي، وستكون إشكاليتهم هي نفسها من ميراث عصر النهضة في إعادة قراءة التاريخ العربي الإسلامي وإعادة كتابته.

لذلك وقع اختيارنا على نموذج من هذه القراءات التراثية الجديدة، التي حاولت قراءة التاريخ الثقافي العربي، خصوصاً في أبعاده الرمزية والأيديولوجية والسياسية، من خلال الصيغ الخطابية التي أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية، تحاول مساءلتها في عمقها الرمزي والمخيالي والأسطوري، ضمن موضوعات متفرقة وأحداث قد تظهر أنها ليست مواضيع من موضوعات التاريخ: كالوحي والحقيقة ومضامينهما السياسية والاجتماعية، مضامين: الأسطورة، المخيال والمقدس والأيديولوجيا، ولكنها ستكون في رأينا هي التاريخ الحقيقي والمؤسس للكتابة التاريخية العربية الإسلامية. أين يتقاطع خطاب التأريخ مع التاريخ؟

1 ـ تفكيك التاريخ

إن إستراتيجية التفكيك(*)، التي يتبناها محمد أركون، من خلال مشروعه الكبير الموسوم: بنقد العقل الإسلامي، الذي يعتبر مساهمة نظرية جادة في دراسة الفكر الإسلامي من خلال تاريخه، إنها مساهمة تتأسس إنطلاقاً من صياغة مجموعة من الأسئلة، تتجه نحو هدف معين ومحدد هو التفكير في الحدث المدشن للتجربة الإسلامية: إنه الحدث القرآني، أو كما يسميه أركون بـ الظاهرة القرآنية: الحدث/النص، الحدث/الواقعة التاريخية، وذلك من أجل إبتكار أفق جديد في باب دراسة الفكر الإسلامي، أفق يطلق عليه محمد أركون، اسم الإسلاميات التطبيقية، هذه الإسلاميات هي مساهمة عامة لإنجاز

(*) يعبر مصطلح التفكيك (Deconstruction) من أهم المصطلحات في الفكر الحديث والمعاصر. وهو يعود في أصله إلى الفيلسوف الألماني هيدغر ـ و لكن جاك دريدا استعاده وبلوره من جديد واستطاع تعميمه بسرعة على الفكر الفرنسي المعاصر، إن دريدا يقوم بتفكيك المتافيزيقا في الغرب، وهذا ما يفطه أركون في ما يخص الفكر الإسلامي الكلاسيكي والخطابات الإسلامية المعاصرة.

أنثروبولوجيا دينية، وإبيستيمولوجيا تاريخية، وبالتالي هي مساهمة لإنجاز منهجية تتطلب التعدد في التخصصات، وهي حقول يلخصها أركون في ما يلي: القرآن وتجربة المدينة ـ جيل الصحابة ـ رهانات الصراع من أجل الخلافة/الإمامة ـ السنة والتسنن ـ أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة ـ مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وأفاقها العقل في العلوم العقلانية ـ العقل والمخيال (الخيال) في الشعر،الأسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية ـ المعرفة السكولاستيكية (المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي) العقل الوضعي والنهضة ـ العقل والمخيال الاجتماعي والثورات ـ رهانات العقلانية وتحولات المعنى[10].

على الرغم من إعلان أركون أن هذه المجالات لا تتيح بالتأكيد استنفاد دراسة كل الأعمال والمجالات التي انخرط فيها العقل الإسلامي، إلا أنها تتيح تجميع الخصائص المكونة للفكر الإسلامي والمتمثلة في العناصر الأساسية للتصور والاعتقاد وأشكال الإدراك ومحاكمة الأشياء، ثم أطر التعبير وأساليبه والتوترات وآليات الانتقاء، وإن غير المعلن في مشروع أركون هو علاقة هذه الحقول المعرفية بالعقل التاريخي العربي والكتابة التاريخية العربية الإسلامية من خلال مجموعة التي تحدث علاقات شتى مع الخطاب التاريخي، مثل: المخيال المقدس، الأسطورة، الحقيقة، الوحي.

إن القيم الإيبستيمولوجية لمشروع أركون، تتمثل في أن تحقيق هذه الخطة يتم عبر إزاحة مسلمات الإسلاميات الأورتوذوكسية التي أساسها واحدية الحقيقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس من جانب الخلاص الأخروي. علماً أن هذه كلها تشكل مسلمات التراث العربي الإسلامي الكلي، وهي ذات وظيفة أيديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية، هذه الوظيفة التي تخترق كل مراحل التاريخ الإسلامي، لا من خلال التجربة التاريخية فحسب، بل حتى الخطاب المصاحب لهذه التجربة، خصوصاً الخطاب الإخباري والتاريخي، الذي لا يسلم من بعض الإنتقادات التي يقدمها أركون في مشروعه هنا وهناك.

(10) محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي ـ الإسلامي ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 16.

يعمد أركون إلى أحدث المناهج في قراءاته للتاريخ العربي الإسلامي وذلك من أجل إخضاعه لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإنهداده[11] وبتمثل هذا المنهج في ثلاثة مواقف هي:

أ ـ الموقف الألسني التفكيكي

وذلك عبر استخدام مقولات اللسانيات المعاصرة التي يقول عنها أركون أنها أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش، ويكمن دورها في إرساء هذه الزحزحة المنهجية الأساسية، القول إن دعامة التوصيل ليست هي المعرفة الصحيحة التي تمتلكها عن المادة المدروسة. . . وإنما تكمن في التطورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية نفسها[12].

ب ـ الموقف التاريخي والسوسيولوجي

والهدف من هذا الموقف هو تقويض النظرة الميثولوجية والثيولوجية للتاريخ. ذلك أنه لما كان التراث يفترض علاقة محددة للفكر باللغة، فإنه يفترض أيضاً رؤية معينة للتاريخ تتناسب مع إطاره والكتابة الخاصة بطريقة تعبيره وشكله وأسلوبه، فنقل العبارات النصية للقرآن ونقل الحديث والشهادات الخاصة بسلوك النبي (ﷺ) والصحابة (رضي الله عنهم) وأعمالهم، وانتقاء الوقائع والأحداث الدالة والمهمة بالنسبة إلى الذاكرة الدينية للأمة، يفترض مسبقاً استخداماً خاصاً للتاريخ ورؤية خاصة للتاريخ[13]، من طرف العلماء والفقهاء والمؤرخين والمسلمين، الذين يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها[14] وهذا الموقف الذي يتبناه أركون يرتكز على

---

(11) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 56.
(12) محمد أركون ـ **الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية** ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 34.
(13) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 35.
(14) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 35.

النظر إلى التراث من خلال بعدين عملت العقلية الدوغمائية الثيولوجية على محوهما وهما:

(1) ـ تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

(2) ـ سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية ـ الاجتماعية المختلفة التراث[15].

ج ـ الموقف الثيولوجي

ويعني إخضاع التراث الثيولوجي: للقواعد المطبقة على كل عملية معرفية، ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسالة الوحي استناداً إلى معطيات جديدة[16].

بتبني المواقف الثلاثة، سيعمل أركون إلى تفكيك كل الممارسات الخطابية التي ظهرت في الثقافة العربية الإسلامية، ويحاول القبض على شروطها مجملاً خارج كل تفكير دوغمائي بإعتبارها هي التي تتحكم بممارسة كل فكر وتفكير، إضافة إلى ضغوط الإنتخاب والحذف والإنتقاء التي مارستها فئات اجتماعية متغيرة تفسر لنا حصول التشنج والتصلب إما في إتجاه المعنى المنطقي ـ الظاهري (أي النزعة الاستبدالية ـ النزعة المنطقية ـ النزعة الحرفية)، وإما في إتجاه المعنى الأسطوري الباطني (فن السرد المجازي الترميز والأسطرة)[17] ولن يتم هذا إلا بإستخدام مجموعة من المناهج المتشابكة من ألسنيات وعلم إجتماع وأنثروبولوجيا وتاريخ، تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعتقدة وتجذيره فيها، لذلك سيصدر أركون حكمه على كل الأدبيات التأريخية، والكتابة التاريخية العربية الإسلامية: على أنها خطبة توثيق ضمن سؤاله: كيف كانت العلائق بين العقل النقدي والرؤيا الخيالية [في مجمل المراحل التي عرفتها الكتابة التاريخية

(15) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 35.

(16) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 47.

(17) محمد أركون ـ **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 25.

العربية الإسلامية]. من الملحوظ أن الرؤيا الخيالية للتاريخ كانت ذات هيمنة واضحة لدى الكتاب الأوائل من مثل الواقدي وأبو مخنف وابن إسحاق وابن عبد الحكيم وصولاً حتى الطبري[18].

2 ـ نحو إسطريوغرافيا تطبيقية

إن الاستراتيجية التي يعتمدها أركون، تعتبر من أهم مسلمات الإيبيستيمولوجية المعاصرة التي تعتمدها الإسلاميات التطبيقية[*] هي أنه لا يوجد منهج أو خطاب بريئ، لذلك، فهي توظف مناهج متعددة وتقوم بنقد الخطاب مهما كانت تشكيلاته أو صفته أو لونه لتتجنب إختزال الموضوع المدروس.

لأجل كل هذا، جعل محمد أركون، مهمة الإسلاميات التطبيقية بإعتبارها إستراتسجية جديدة ومنهجية محكمة لبناء خطاب تاريخي جديد، وإرساء دعائم كتابة تاريخية متينة ومنفتحة على كشوفات العلم الحديث، وذلك بتجاوز ونقد الإسطريوغرافيا التقليدية، ذلك أن المؤرخين المسلمين في دراستهم للتاريخ العربي الإسلامي كانوا يركزون على السرد المبسط لتسلسل الأحداث التاريخية منذ نزول الوحي حتى الأحداث والاضطرابات التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي طيلة 14 قرناً، من خلال الأنبياء والملوك والشخصيات السياسية بإعتبارها محور التاريخ.

فمهمة المؤرخ المعاصر، في نظر أركون، ترتكز على الدراسات الأنثروبولوجية والألسنية وعلم النفس التاريخي المهتمة بدراسة البنى المختلفة المكونة للتاريخ بأشكالها كافة: النفسية والدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية في لحظة زمنية محددة من جهة، والدراسات التاريخية المهتمة بالتغير والتحول عبر الزمان من جهة أخرى.

---

(18) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 28.

(*) نستعمل هنا اسطويوغرافيا، بدل اسلاميات تطبيقية، لأنه أثناء قراءتنا لأركون، اعتبرنا أن كل مشروعه هو خطاب منهجي من أجل دراسة كل التشكيلات الخطابية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، بما فيها الخطاب التاريخي، وعلاقات التواشج التي تقيمها هذه التشكيلات الخطابية فيما بينها، وعلى هذا فإن الإسلاميات التطبيقية ما هي إلا دعوة منهجية جديدة لإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي.

لذلك إن دراسة التاريخ العربي الإسلامي، تبدأ بتعددية في المنهج وذلك لخصوصية التاريخ العربي الإسلامي، لما يتسم به من غنى وحيوية وأبعاد مختلفة لم تكن قابلة لأن يفكر فيها من طرف المؤرخون، أو تكون قد عانت من البتر بواسطة المنهجيات التقليدية التي كان يستعملها المؤرخين من العرب والمستشرقين، لأنها كانت ذات نظرة أحادية، همها الوحيد هو التمجيد لا الفحص والنقد، وهذا ما ولّد إستجابة العصر التأسيسي على كل الأزمنة اللاحقة، ذلك أن قراءة التاريخ المستندة إلى المنطق القياسي وإلى التاريخ المروي المستند إلى الوثائق المكتوبة فحسب، وإلى المنهج الفيولوجي الذي يعلم أن نصاً ما لا يمكن له أن يكون إلا معنىً واحداً[19]. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الحدث التاريخي، كما فعلت به الإسطريوغرافيا الكلاسيكية، لأنها لم تكن تنتج إلا الصور نفسها والبنى نفسها للأحداث التاريخية، فالإسطريوغرافيا التطبيقية تعتمد على المنطق الديالكتيكي والتاريخ المتفتح على كل إشكاليات وإنجازات العلوم الأخرى ولا سيما الأنثولوجيا المتعلقة بقطاعات واسعة من المجتمعات الإسلامية، وعلى الألسنيات وعلى النقد الإيبيستيمولوجي. . . إلخ، وذلك عبر إرساء قراءة هادفة، قراءة لا تحصر نفسها في الجرد الشامل للتراث فحسب، أو للأحداث التاريخية في تسلسل وخطية يغيّبان البنى الحقيقية التي تدخل في علاقات كبيرة مع التاريخ، وتعطيه معناه الحقيقي وتجليات لعبه معها، وهذه هي تقريباً المهمة الكبيرة التي يرجوها أركون من خلال الإسطريوغرافيا التطبيقية، بإعتبارها دعوة جديدة لإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، من خلال إنفتاحها على منهجية تعددية محكمة وذلك بالتركيز على المسائل الآتية:

أ ـ إستعادة الإسلام لحيويته المتطابقة مع تسارع التاريخ في المجتمعات الإسلامية بوصفه دين وتراث فكري يلعب الدور الأساسي في عملية إنجاز الأيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على التوازنات النفسية والاجتماعية، وإلهام المواهب الفردية، من هنا نجد أن الحاجة إلى فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي،تبرز نفسها

(19) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 59.

الآن ليس عند الأقلية من الخاصة فحسب. . . وإنما أيضاً عند الجماهير الشعبية التي تتزايد بإستمرار[20]. ذلك أن المنهج الوصفي للإسلاميات الكلاسيكية غير قادر على دراسة الجانب الحيوي في الظاهرة الإسلامية.

ب ـ إرتكاز الفكر الإسلامي على الأسس المعرفية الإيبيستيمية للقرون الوسطى لخلطه بين الأسطوري والتاريخي، وتقديسه للغة بتأكيده على وحدانية المعنى المرسل من الله، ورفض تاريخية العقل، والاعتقاد في تفوق المؤمن على غير المؤمن، وهذا ما ولد صعوبات وعوائق لاهوتية وفلسفية، أهمها توقف الإجتهاد. لذلك تريد الإسلاميات (الإسطريوغرافيا) التطبيقية تجاوز هذه العوائق والصعوبات بالكشف عن الأسس والمسلمات المعرفية القروسطية للإنتقال إلى الملمات المعرفية للفكر الحديث، أي وجود إحداث الفكر العربي الإسلامي المعاصر قطيعة مع تاريخه بإعادة بنائه على أسس إيبسيتسمولوجية جديدة.

ج ـ كما إن الإسلاميات التطبيقية (الإسطريوغرافيا)، تقوم بنقد العقل الثيولوجي الذي ترتكز عليه الكثير من الخطابات، وتبين كيف أن هذا العقل كان حاضراً في كل التشكيلات الخطابية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية ومن بينها الخطاب التاريخي، كما رأينا في الفصول السابقة في ما يتعلق بالمدونة التاريخية للطبري وحتى خطاب ابن خلدون التاريخي الذي يظهر أكثر تجريبية، إلا أن إنسحاب العقل الثيولوجي كان واضحاً في خطابه التاريخي.

فالإسطريوغرافيا التطبيقية، تتجاوز كل ذلك من حيث هي ممارسة علمية تعتمد على الألسنيات، بتحليلها للبنى السيميائية لكل الممارسات الخطابية التي ظهرت في الثقافة العربية الإسلامية. كما المجاز والبعد الأسطوري للقصص الدينية، وإستلاء ذلك في الخطاب التاريخي العربي الإسلامي.

ما يبقى مهم في الخطاب الإسطريوغرافيا من خلال الإسلاميات التطبيقية المقترحة من طرف أركون في دراسته لتاريخية الفكر العربي الإسلامي هو:

(20) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 55.

التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العقلاني والعامل الخيالي (المخيال). ودرجات إنبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي[21]. وكذا تحليل كل البنى الداخلية للفكر العربي الإسلامي، لأن إخفاق هذا الفكر يرجع في نظر أركون إلى العوامل الفكرية الداخلية لهذا الفكر، وليس إلى عوامل خارجية فحسب، لذلك فإن أي نقد للتراث يجب أن يرتكز أولاً على نقد العقل الإسلامي الذي أنتج هذا التراث بوضع التراث كله موضع البحث والفحص في ضوء الإكتشافات الحديثة عن ماهية الطبيعية والإنسان والمجتمع والتاريخ، كما إن الإسلاميات التطبيقية تولي أهمية كبيرة لدراسة القرآن وكل العلوم الأخرى الخاصة به معتمدة على التحليل المعماري وذلك لأجل كشف المسلمات الإيبسيتيمولوجية التي عليها تلك العلوم متكئة على التفسير الكلاسيكي للقرآن، من نحو وعلم دلالة وتاريخ، ذلك أنه لا يوجد مناهج وإيبستيمولوجيا مطلقة، لأن الزمان والمكان والمناهج متعددة، فإن التفاسير تاريخية تتغير وتتحول بحسب تغير وتحول المعرفة والمناهج السائدة في كل عصر.لهذا يتخذ أركون عدة مواقف من الدراسات الإسلامية السابقة وذلك:

أ ـ غيابها عن المنجزات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، بالأخص مفهوم الإيبيستيمي الذي صاغه فوكو والذي من شانه أن يساهم في تقديم قراءة نوعية للتراث العربي الإسلامي.

ب ـ إهمالها لحيز اللامفكر فيه، ويقصد بذلك منظومة الدلالات الحافلة والمحيطة التي تثير إشكالاً كبيراً في الخطاب الديني باللغة العربية مثل: أسطورة وتاريخية وبنية وخطاب.

ج ـ تقديمها للقصص القرآني والحديث النبوي والسيرة، على أنها تشكيلات استدلالية عقلانية، في حين أنها مدينة جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية وتساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها[22] ذلك أن ما لم يفكر فيه بعد أو اللامفكر فيه، هو أوسع

(21) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 21.

(22) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 15.

مجالاً من ما قد فكر فيه في التراث العربي الإسلامي، لذلك وجب إخضاع هذا الفكر من خلال نصوصه إلى النقد الفلسفي والسوسيوتاريخي. من هنا كانت دراسة الفكر العربي الإسلامي ضرورية من أجل إعادة تقويم شامل لدور العقل في المناهج والبيئة الإسلاميين، ومن أجل الكشف عن دور الأسطورة في تشكيل تاريخ منفتح على كل تجليات العامل الأسطوري، والذي يكتسي في المجتمعات القديمة أهمية تزيد على دور العامل الاقتصادي في المجتمعات المعاصرة، ذلك أن ما نسميه بالأسطورة كان يشكل قوة التاريخ وجوهره الحقيقي.

3 ـ الحقيقة والتاريخ

إن هدف أركون، هو إقامة اقتصاد سياسي للحقيقة في علاقتها مع الخطاب التاريخي وكذا في علاقاتها بجميع الصيغ الخطابية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، كما فعل ذلك، فوكو، في المشروع الثقافي الغربي. تبدأ إستراتيجية التفكيك التي يعتمدها أركون على التميز بين المنهج التاريخي والمنهج الأسطوري، وذلك من أجل الاستجلاء بشكل واضح مضمون ووظيفة كل من الأسطورة والتاريخ داخل هذه الثقافة، وهذا ما يهمله المؤرخ الوضعي التاريخاني في نظر أركون ـ الوفي لمنهجية علم التاريخ الكلاسيكية التي تطيح بالأساطير والخيال وتوابعهما في دائرة اللامعقول بالرغم من أن الأسطورة ـ كما تبين الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة ـ تلعب دوراً كبيراً عندما تحايث التاريخ من خلال سلطاتها الرمزية وهذا ما يوضحه جيلبير دوران (G.Durand) في كتابه **البنى الأنثروبولوجية للمخيال** بقوله: للفكر الغربي بشكل عام وللفلسفة الفرنسية على الخصوص، تقليد ثابت هو تقليل من الأهمية الأنطولوجية للصورة الذهبية والأهمية النفسية لدور الخيال الذي هو مصدر الخطأ والتزييف بحسب القول الشائع، أو خطيئة ضد التفكير أو طفولة الإدراك.

ولقد برهن، جان بول سارتر، أن هذا التقليد يطال حتى علماء النفس الكلاسيكيين الذين يخلطون بين الصورة الذهنية وخلفيتها التذكرية التي هي الإدراك، مفترضين أن هذه الأخيرة تملأ الفكر بمصغرات عقلية ليست سوى

نسخ عن أشياء موضوعية، وهكذا يحصر التقليديون الخيال في زاوية ضيقة داخل عتبة الإحساس يسمونها صورة متبقية أو تعاقبية[23].

فالحجر الأساس في هذه الإستراتيجية التي يتبناها أركون، هو ضرورة الإنفتاح المنهجي، على جميع الصور الذهنية، كالأسطورة والخيال والشعر والوحي، وضرورة استثمارها في العمل التاريخي، ذلك لأن هذه المفاهيم تبدو أكثر غياباً على الرغم من إرتباطها اللازم والحتمي بمفهوم العقلانية. يرى أركون أنه هكذا قدم المسلمون والمستشرقون معاً تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي مغموساً بشكل كلي، مفهوم العقل والعقلانية وراحوا يرمون الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والإنحراف، وراحوا يعتقدون أن عمليات الإنبهار والزخرفة والمجاز الخلاب، هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (الشعر، حكايات، روايات)،و لكنها معدومة تماماً من ساحة الفكر، ينتج من ذلك أن الأيديولوجيا التي تبدو ظاهرياً بمثابة تشكيلة متماسكة هي أيضاً غائبة عن ساحة الفكر، ولكننا نعلم أن التنافس بين العقل/الخيال، أو بين العقلانية المفهومية والمنطقية، وبين المتخيل، هي شيء موجود في كل الثقافات البشرية[24].

لذلك فإن المؤرخ مدعو إلى عدم تركيز إهتمامه على صحة النصوص أو عدم صحتها هل هي موثوقة أم لا؟ كما كان يفعل ذلك المؤرخ التاريخي ذو النزعة الوضعوية، بل عليه أن يتعدى ذلك إلى محاولة الوقوف على إشتغال النصوص وحتى الأحداث وإستطاعتها وقدرتها أن تشغل وعي الناس من خلال تلك المفاهيم الحاضرة الغائبة في مرحلة تاريخية معينة، وكيف فرضت سلطاتها وقدسيتها عليهم وأنستهم تاريخيتها وبدت لهم مجردة مطلقة تقف فوق التاريخ.

إن طرق معالجة الخطاب التاريخي العربي الإسلامي عند أركون، يتمثل في إكتشاف ما هو خاطئ ضمن يقينيات أرستها العقلية الدوغمائية

---

(23) جيلبير دوران ـ الأنثربولوجيا: رموزها ـ أساطيرها ـ أنساقها ـ ترجمة ـ مصباح الصمد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ط2 1993 ـ ص 11.

(24) محمد أركون ـ الإسلام، الأخلاق والسياسة ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 8 ـ 9.

الأورثوذوكسية: من أجل تبيان أن الحقيقة هي ظهور ما هو موجود: ذلك أن عملية التسلسل والصيغ المختلفة لتجلياتها (أي التجليات المختلفة للحقيقة)، تتيح التكلم عن تاريخيتها وليس عن محدوديتها، لهذا السبب فإن المعرفة التاريخية توقظ فينا الحنين إلى الكينونة وإلى الرغبة في الخلود، والتطلع إلى شمولية المعنى، أي بإختصار كل ما يتجاوز التاريخية بالذات[25]. لذلك سيكون المدخل الكبير لتفكك التاريخ عند أركون لتجاوز جميع تلك المسلمات والبداهات، هو الحقيقة والتاريخ في الثقافة العربية الإسلامية.

يبين أركون بأسلوب منهجي فكرة الحقيقة وتجلياتها في الخطابات التقليدية عبر سؤال أساسي وهو ضمن أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلاً قادراً على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التاريخ الجماعي؟[26] فالأمر يتعلق، كما يؤكد أركون بزعزعة وقلب كل الخطابات التقليدية التي تتحدث عن الحقيقة ليس بواسطة التركيبات التجريدية فحسب، وإنما عن طريق الفحص المنهجي لشروط إنبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وإنتشارها ثم استبعادها وتنكرها أو حجبها، يقول أركون: إن فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين أي البشر، إنها إذاً شيء محسوس وملموس، وهذا ما حاولت أن أفعله بالنصوص... لكي أعطى وزناً نظرياً ومنهجياً أكبر لهذه المحاولات، فإني أود الإلحاح مرة أخرى على بعض مواقف العقل المعاصر وكشوفاته، سوف أكتفي بالنص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة التي تهدف إلى إثارة الاعتراضات وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية أكثر مما تهدف إلى تقديم أجوبة وإيضاحات جاهزة[27].

ومن بين هذه التحديدات المنهجية للحقيقة وتجلياتها هناك:

أ ـ ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني

(25) محمد أركون ـ الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 122.

(26) محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 38.

(27) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 38.

المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس.

ب ـ إن الحقيقة موجهة لكي تعلن وتنشر ضمن وسط اجتماعي تاريخي، يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل إقتناص السلطة ومن أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوغ هذه السلطة وتبررها، لذا نجد أن الحقيقة هي دائماً في حالة توتر وصراع واستبعاد وإقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية.

ج ـ إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز، فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل، وهذه المستويات هي:

المستوى اللغوي والسيميائي: لتجاوز إكراهاتها الداخلية ومضامينها المحضة.

(1) **المستوى التاريخي**: لتحديد وتحليل الخطاب التاريخي لمعرفة منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه، ذلك أنه ليس هناك خطاب متجانس ومعاصر تماماً لذاته، إنه مرتبط بالماضي وبإمكانه أن يستبق المستقبل.

(2) **المستوى السوسيولوجي**: بصفته إنعكاساً للحاجة والصراعات والآمال الراهنة لجماعة متقلصة أو متسعة أكثر، أو أقلية مسيطرة أو مسيطر عليها.

(3) **المستوى الأنثروبولوجي**: من أجل تحديد نقطة ارتكازه وتمفصله مع البنى الأنثروبولوجية لكل تظاهرة.

(4) **المستوى الفلسفي**: من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الأخلاقي المتيافيزيقي.

(5) **المستوى الثيولوجي**: ففي هذا المستوى، يجب أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة، ومن دون هذا الإنفتاح يبقى الخطاب الثيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة مغلقة على قناعاتها ويقينياتها[28].

يظهر من خلال هذه التحديدات المنهجية والمحكمة لفكرة الحقيقة، أن

(28) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 38 ـ 39. وما بعدها.

المستوى الثيولوجي هو الأكثر أهمية، وذلك لحضوره في كل الصيغ الخطابية، نظراً لوظائفه الأيديولوجية والرمزية وفي تسويغه وتمريره أكثر الأشياء التي تتجلى على أنها حقائق، وهكذا كان يقرأ المؤرخون المسلمون التاريخ الإسلامي ويكتبونه تحت هذه السلطة، ذلك أن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ في الإسلام، كما يؤكدها أركون، كانت تسير في إتجاه واحد، بمعنى أن القرآن يمثل تنزيلاً عمودياً من فوق لكلام الله على تاريخ البشر الأرضي، إنه ـ أي القرآن ـ لا يدين بشيء لهذا التاريخ، وإنما هو على العكس يدرجه ويدمجه ضمن صيرورة الزمن الأخروي: ذلك أن كل التصرفات والأعمال في هذه الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الحقيقي إلا في الحياة الأخرى[29]. وهذا ما يسميه أركون بالاستراتيجية المزدوجة (استراتيجية الإنزال والإعلاء أو التعالي) وبالتالي تصطبغ الأحداث التاريخية كلها في عمل المؤرخ بصبغة مثالية متعالية للسيادة والمشروعية التي تتجاوز التاريخ.

إن إستجلاء العلاقة الموجودة بين الحقيقة والتاريخ في الإسلام، تجد تمييزها في تعيين الحدود الموجودة بين الخطاب التاريخي والخطاب الثيولوجي في الإسلام، يتيح لنا أن نتعرف على إستراتيجية واحدة ومحددة للعقل، من أجل إكتشاف أنهما يوصلان إلى المعنى نفسه، عن طريق سلطة الثاني على الأول دائماً: لأن الخطاب الثيولوجي... ينتشر ويفرض ضرورته، ونتائجه وأحكامه ضمن الحدود المعرفية المثبتة بواسطة ناقلي القرآن والحديث[30]. وذلك لإستخدامه محاجات المشروعية والسيادة العليا، كالدليل القاطع، عن طريق المسلمات الأورثوذوكسية من جهة، ومن جهة أخرى هو أن هذه المسلمات قد أصبحت حقيقة معاشة من قبل المسلمين على كل مستويات الوجود الفردي والجماعي، أي المستوى الأسطوري والشعائري والدستوري والأخلاقي والجمالي واللغوي والخيالي والعقلاني، ضمن يقينيات أكثر رسوخاً وتأصيلاً في مخيالهم قبل معيشهم.

(29) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 75.

(30) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 85.

4 ـ الأسطورة والتاريخ

إن أحد أهداف دراسة العلاقة الموجودة بين الأسطورة والتاريخ، كما يقول أركون، يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة[31].

وللإجابة عن هذا السؤال، وعن كيفية تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري، وعن كيفية زحزحته لصالح الأسطرة والتقديس؟ يقوم أركون بدراسة موضوعية لدور الأسطورة في تشكيل التاريخ فور خدمتها للمقدس، يقول أركون إن تاريخ المؤرخ لا يمكن أن يصبح قصة حقيقية إلا إذا نظر للحكايات الخيالية والوهمية بعين الإهتمام ووضعها في مكانها الذي تستحقه لأنها كانت قد غزت وعي البشر زمناً طويلا[32]. هكذا يريد أركون من خلال هذا الإهتمام رد الإعتبار إلى الأسطورة والمعتقدات والشعائر والمقدس والرمز والعلامة والمخيال والعقلاني واللاعقلاني والواعي واللاواعي والدنيوي، في تشكيل الخطاب التاريخي. ذلك أنه في نظر أركون أن كتب التاريخ (الخطاب التاريخي) الكلاسيكية كانت تشغل وظيفة أيديولوجية أكثر بكثير منها وظيفة معرفية، عن طريق إستراتيجيات المحادثة التي كان يحدثها الخطاب التاريخي بتلك المفاهيم. . البنى.

إن المؤرخ الوضعي التاريخاني لا يهتم إلا بالوقائع الثابتة تاريخياً والمثبتة داخل زمان ومكان محسوسين، ويرمي ـ كما رأينا ـ بالأساطير والعلامات والرموز في دائرة الخرافة واللامعقول، على الرغم من أنها يمكن أن تؤدي دوراً أساسياً وحاسماً في عملية التغير التاريخي وحتى في كتابة التاريخ، لأن الأسطورة والتاريخ هما مفهومان مستبعدان لا يعترف بهما، أو أنهما يدخلان في دائرة اللامفكر فيه ولكن من الخطأ والضلال أن نقطع هذا التاريخ الواقعي والوضعي عن دعامته الخيالية الأسطورية الشغالة والفعالة. . . وتعتبر هذه النقطة المنهجية التي نذكرها ونلح عليها في معظم كتاباتنا فتحاً

(31) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 17.

(32) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 214.

حديث العهد حققته الدراسات الراهنة في علم التاريخ، هذه الدراسات التي تتخد هيئة أنثروبولوجيا الماضي[33]. إن منهجيات التاريخ الكلاسيكية والمدونات التاريخية القديمة، بالرغم من أنها كانت تحاول ربط الأحداث التاريخية بالقرآن، أو حتى ربط القرآن بأسباب نزوله، أي أسباب تاريخية وواقعية، إلا أن عملية الربط هذه غالباً ما كانت تصطبغ بالطابع الأسطوري، لأنها تحاول الإرتفاع أو إعلاء الأحداث التاريخية إلى مستوى التعالي الإلهي، ما أدى إلى أسطرة التاريخ الإسلامي، ولم يكن المؤرخ العربي الإسلامي خارج عن هذه الرؤية للعالم أثناء كتابته للتاريخ وممارسته له، لذلك نجد أن هذا المؤرخ، غالباً ما يختزل أحداث التاريخ العربي الإسلامي إلا في تاريخ: البدء، النجاة والقيامة.

يعطى أركون مثالاً عن بعض هذه المدونات التاريخية، وهي سيرة ابن إسحاق والعلاقات التي كان يحدثها هذا المؤلف مع الرمزي والخيال وحتى الشفاهي في تشكل الوعي الأسطوري، لأن هذه السيرة تشكل صورة رمزية ومثالية مقدسة عن طريق ذكر المعجزات والأعمال الخارقة وأشجار الأنساب والأوضاع الدرامية. . .إن هذه الصورة المثالية موجهة لملازمة المخيال الجماعي وتحريكه وتنشيطه أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعوه غالباً برسول الله (ﷺ)، في حين أن القرآن قد ألح على البعد الإنساني لشخصيته[34]؛ فابن إسحاق قد جعل من سيرته التي كتبها إطاراً للتجييش الخيالي للمسلمين أصبحت في ما بعد أساس للأسطرة والتقديس والأدلجة في التاريخ الإسلامي. ذلك أن عقلية الناس أيام ابن إسحاق كانت منفتحة على العجيب المدهش ومتقبلة له، في حين أن الأمر لم يعد هكذا اليوم[35]. لذلك سيقترح محمد أركون، مجموعة من المهام الجديدة للمؤرخ لتجاوز هذه البنى وتتلخص في ما يلي:

ـ ينبغي عليه أن يبين كيف أن عمل المخيال ووظيفته تتغلب اليوم كما في

---

(33) محمد أركون ـ الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 175 ـ 176.

(34) محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 83.

(35) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 260.

الأمس على عمل العقل الإيجابي أو الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفلوجي.

ـ ينبغي عليه أن يتبع ويدرس العمليات المتكررة التي يعيد هذا المخيال إنتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات.

ـ ينبغي عليه أن يدخل منهجية التعقلن والعقلنة ويطبقها في المجال العربي الإسلامي الذي ترك نهباً للعبة القوى العمياء الخاصة بالسايكولوجية الجماعية العميقة.

كذلك أن ما نسميه بالأسطورة، كان ولا يزال يشكل قوة التاريخ وجوهره الحقيقي، فمثلاً العناصر الأسطورية الزائدة والمضافة على سير الصحابة (ﷺ)، ساهمت في تشكيل شخصيات نموذجية، مثل فعالية الصورة الميثولوجية للإمام علي (ﷺ) وكذلك فعالية الصورة الميثولوجية للمهدي المنتظر، وحتى التسيير الرمزي للسلطة كان يتغذى دائماً بهذه الصور: بواسطة ممكنات التسامي والتصعيد، لكل أشكال السلطة التي ظهرت في الإسلام، نلاحظ أنه منذ زمن الخلافة والإمامة والسلطة العثمانية، فإن إستراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تهيء شروط الوصول إلى السلطة وممارستها، كانت دائماً قد فهمت وفسرت ضمن إطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي (أسطوري)[36].

لذا نجد، أركون، يعيب في أكثر من موضع في مشروعه، على المؤرخ الوضعي إهماله للمزيج المعقد من خرافات وأساطير وإوهام، في الوقت الذي نجد فيه أن العلم الحديث يعيد الإعتبار للأسطورة ولدورها في صناعة التاريخ؛ فالتاريخية عند أركون، هي محاولة لفهم عملية الأسطرة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري بحيث ينتشر على جميع الأحداث التي تلته في ما بعد، ويظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ، وهكذا يظهر التحالف وثيقاً بين الإنسان والإله، هكذا نجد أن الأحداث التأسيسية الأولى التي قام بها الرسول (ﷺ) في المدينة، تصاحب

(36) محمد أركون ـ المرجع السابق ـ ص 177.

بآيات قرآنية تضفى عليها الطابع المقدس، والتي تجعل منها تاريخاً نموذجياً لا يزال يغذي الوعي العربي الإسلامي حتى اليوم، هذا الوعي الذي يبني أمالاً كبيرة على المقدس، وبذلك فإن هذا الوعي ينشد دائماً الأسطرة ويساهم في إنتاج خطاب أسطوري البنية والشكل.

ثانياً: إيبيستيمي الكتابة التاريخية العربية

يبقى في الأخير أن نشير، إلى أن التاريخية بإعتبارها إطارا لقراءة علمية للفكر الإسلامي، تكتسي شرعية في هذا الإطار الذي يقودنا إليه أركون، فالتاريخية التي ينتجها لدراسة الموروث العربي الإسلامي: (الخطاب القرآني، السيرة النبوية، الذاكرة، المخيال، الأسطورة...) إنطلاقاً من موقف علمي يلتزم به إلى أقصى حدود الإلتزام، تهدف إلى توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة، وذلك في إطار يهدف إلى البحث عن التنافس التاريخي بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية، لذلك نجد أركون يتبنى المفهوم الاجتماعي للتاريخية الذي صاغه عالم الإجتماع الفرنسي ألان تورين (A.TOURAINE)، لأنه قدم إستخداماً جديداً لمفهوم التاريخية في إقتراح نظرية سوسيولوجية تولي مجالاً كبيراً للبعد التاريخي للمجتمعات، تعرف التاريخية هنا بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً ـ يقول تورين مضيفاً: ما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذاً الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي في ما وراء إعادة إنتاجها المختلطة بالحوادث الطارئة التي يمكن أن تغيرها، وفي ما وراء إمكانياتها على التعلم والتأقلم تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية، وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات[37].

---

(37) A. TOURAINE/-*Production de la société-seuil*, PARIS 1973, pp. 33-62.
في محمد أركون ـ الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 166.

لهذا فالتاريخية، يجب أن تطال كذلك عمل المؤرخ العربي الإسلامي، وذلك عن طريق إدخالها في ممارساتهم وكتابتهم للتاريخ لأنها الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالياً أو أسطورياً، والذي هو متحقق منه بمساعدة المنهجيات الجديدة.

الكتابة، أي كان نوعها، هي فعل منحاز، فهي تميل في العادة إلى الصمت عن حقيقتها، فهي تحاول دائماً أن تقدم نفسها، إلى متلقيها على أنها إنفصال صارم عن الأهواء والنزعات، وعلى أنها إنخراط عفوي وتلقائي إلى الموضوعية، والكتابة تعريفاً هي نفي للواقعة الخارجية، والواقعة هذه، قد تكون واقعة مشاهدة وقد تكون متمثلة، وقد تكون موضوعاً حسياً تخلق معاينته جملة من الإنطباعات تنتظم فتكوّن نوعاً ما من المعرفة، كما قد تكون موضوعاً ذهنياً: الماضي مثلاً، فتحث الفكر على التأويل وتفسير الحوادث، وفي الحالتين، تتحدد بما هي ذلك النفي الذي فيه تعيد استملاك تلك الواقعة في لحظة النفي، يعني في الكتابة لا تستعاد بِكراً مثلما كانت في هيئتها الأولى، وإنما يعاد بناؤها داخل نسيج من العلاقات والتمثلات وبالتالي تكتسب معانٍ جديدة؛ ففي عملية الإستعادة والاستملاك الجديدة للوقائع يصير ممكناً تسيير ذاكرة ومعاش مجتمع معين، ضمن سيرورة وصيرورة معلومة سلفاً، من خلال نظام التمثل الذي تحمله هذه الكتابة، النفي الذي يعنى إعادة الإنتاج كذلك.

إذاً، كيف يمكن تقييم المكتوب التاريخي العربي الإسلامي والكتابة التاريخية العربية الإسلامية على وجه التحديد؟ إنه سؤال مشروع وكبير، ولا تأتي الإجابة عنه إلا باستعمال وسائل إجتراح متطورة لقراءته من أجل الوقوف على أساساته المنهجية ووظائفه الأيديولوجية التي تعتمل مع بنى أخرى، لاستجلاء معانيه والوقوف من ثم على غاياته الحاضرة منها والغائبة. إن نظام التمثلات الذي أنتجته هذه الكتابة التاريخية، كان يقع خارج مطالب التاريخ، ذلك أن هذه الكتابة تخفي شروط إنتاجها، لأنها تستبطن مطالب أخرى ووظائف مغايرة، كالوظائف الأيديولوجية التي تنتصب فيها السلطة بكل أسمائها الأخرى، الرمزية والواقعية منها، ذلك أن النص التاريخي العربي الإسلامي، يستخدم آليات خاصة في إنتاج الأحداث المصاحبة بمعانٍ، وأن له

إستراتيجية في توظيف الدلالات وتوزيعها والتقنيات المجازية مثله في ذلك مثل العلوم الدينية الأخرى، لأنه نشأ في أحضانها وكان مساعدا لهاً ولآياتها، في الوقت نفسه.إن الإسطريوغرافيا العربية، كما كنا قد رأينا في الفصول الأولى من هذا البحث، ولدت على هامش النص المقدس وحول نموذج معياري حدد المهام السياسية والأيديولوجية وحتى الوجودية الجديدة، للأمة العربية الإسلامية، الذي جاء به الإسلام. إنه الوحي، وما كان يحمله من قداسة، وخطاب يدشن البدء، هذه القداسة التي كان لها من دون شك القدرة الكبيرة على الاختراق والتجذر، وذلك لارتكاز الوحي على أنطولوجيا متعالية كانت قد حددت آليات الإدراك والتمثل ليس على الجماعة فحسب، بل كذلك على المؤرخ/الفقيه، أيديولوجي هذا النموذج: فقد قام التاريخ الإسلامي على خبر عن حدث رئيس: وهو القول والفعل النبويان في محيطهما المباشر، وإذا كان التاريخ التقليدي حدثياً. . .فبالأحرى أن يكون التاريخ الإسلامي كذلك، لأنه مؤسس على حدث أساس هو الرسالة المحمدية، وهو حدث مقدس جاء ليدشن تاريخ الأمة.

ولكن كيف يمكن لحدث مقدس أن يدشن تاريخ المسلمين، وهو تاريخ عادي كأي تاريخ؟ اعتبر المسلمون، ومن قديم أن تاريخهم، المقدس والعادي، قد تواقفا إبان فترة الإسلام الأولى، لكنهما لم يلبثا أن انفصلا، ولكن المسلمين لم ينسوا ماضيهم المقدس، فهو حاضر في ضميرهم حضور المعيار والعبرة يتذكرونه ليقيسوا عليه تاريخهم العادي، بل يلجأون أيضاً إلى التذكير به لغرض النقد السياسي والاجتماعي، فما من دعوى لنقد أحوال المجتمع وأحوال السياسة، إلا وكان المعيار هو الفترة المقدسة، وكذلك ما من صاحب سلطة إلا ويدعي أن مرجعه هو هذه الفترة الأولى[38].

إن المؤرخ العربي المسلم، حين باشر بتدوين وكتابة التاريخ الدنيوي أو العادي للمسلمين، بقيت الفترة المقدسة الأولى، أو العصر التأسيسي مثبت بشكل ملحوظ، وبقيت هذه الفترة ماثلة لا للذكرى والاعتبار فحسب، بل كمحدد لمفهوم التاريخ، فقط درج المؤرخون المسلمون يعرّفون التاريخ بأنه

---

(38) علي أومليل ـ التراث والتجاوز ـ المركز الثقافي العربي ـ ط1 1990 ـ بيروت ـ ص 70.

علم الأخبار، كما لو إن موضوع التاريخ الإسلامي ظل كما كان في بدايته، أي أخبار الخليقة والرسول (ﷺ) أساساً، بالرغم من أنهم في بعض الأحيان لم يكونوا بغافلين عن التطور الذي حصل لصناعتهم، من حيث المجال ومن حيث المنهج، الذي لم يعد مقتصراً على الإسناد أي إيراد الخبر.

لقد كانت غاية المؤرخين المسلمين أثناء ممارستهم للتاريخ وكتابته، هو تجميد مفهوم التاريخ عند فترته الأولى، فترة التاريخ المقدس، وهو الإعلاء من شأن صناعتهم، فهم حين يعرفون بأنه علم الأخبار والآثار فربما هم يخلطون عن عمد بين الأخبار العادية والأخبار المقدسة (أي بين التاريخين العادي والمقدس)، وحين استمروا يجعلون الإسناد هو منهج التاريخ، حتى بعد أن ترك المؤرخون هذا المنهج، فلكي يضعوا عملهم في مستوى علم الحديث، للإعلاء من مرتبة علمهم التاريخي، وفي كلتا الحالتين كان هناك خلط مقصود بين التاريخين، العادي والمقدس[39].

يلاحظ إذاً، أن الفترة الأولى، التي ظهرت فيها الإسطريوغرافيا العربية الإسلامية أسست لنظام تمثل معين لأحداث التاريخ (الإسلامي) وطرائف ممارسته وصناعته، لأننا نجد الإنتشار الواسع لسلطة التاريخ اللامرئي، التاريخ المقدس، الوحي والقصص القرآني، مستعاد وموزع بالصور الأسطورية والمخيالية نفسها وحتى الوعود نفسها (ثيولوجيا التاريخ) في المدونات التاريخية الكبرى، كحوليات الطبري وغيره من المؤرخين المسلمين، على الأحداث التي عرفها التاريخ الإسلامي، بالرغم من ما يظهر من تجديد منهجي ومفهومي على هذه الكتابة التاريخية العربية الإسلامية الأولى، في الفترات التي تلتها لاحقاً، فهل استطاع مؤرخو الفترة الثانية، فترة ابن خلدون وما بعدها، تجاوز نموذج الإسطريوغرافيا كما أسسه مؤرخو الفترة الأولى فترة القرن الثالث الهجري، فترة ظهور الحوليات، أم بقوا حبيسه؟

1 ـ اتصال أم انفصال

هل يمكن أن نقول، إن كل منتوج الكتابة التاريخية العربية الإسلامية،

---

(39) علي أومليل ـ المرجع السابق ـ ص 71.

كان ذا نسخة واحدة مكررة في كل الفترات، ومشدودة بنموذج وحيد، هل كان يحكمها الإتصال أم الانفصال؟

لا نعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال قد تتأتى بسهولة، ذلك أن التنوع الذي عرفته الكتابة التاريخية العربية الإسلامية، في موضوعاتها ومناهجها وطرق صناعتها، يظهر تنوعه وتميزه، كما نؤكد أن تصور التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية، لم يكن متعدداً موضوعاً ومجالاً فحسب، بل وأيضاً من الناحية الزمنية، إذ إن دلالة التاريخ لا تقتصر على أخبار الماضي بل تتجاوزها لتهتم أيضاً بأحداث الحاضر وربما تصل أحياناً إلى استشراق المستقبل، فالسخاوي، يؤكد هذه الظاهرة معتبراً أن كلمة تاريخ تفيد القصص عن أحوالهم في ابتدائهم (الماضي) وحالهم (الحاضر) واستقبالهم (المستقبل)[40]، فهذا التعريف لا يتم عن تصور للتاريخ وممارسته فحسب، بل كذلك على الصبغة التنوعية، للكتابة التاريخية العربية الإسلامية ونراه صيغة أساسية لفكرة التاريخية العربية الإسلامية، فهي التي تجعلها مرتبطة بالفكر وبمختلف تمظهرات القول في خصوصياتها. لذلك أخذت الفكرة التاريخية العربية الإسلامية، في بعض الأحيان وجهة نقدية وتمحيصية للأحداث والوقائع، فهذه الوجهة النظرية قد تفند مزاعم الكثير من أن مفهوم التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية لم يتضمن الكيفية التي تسرد فيها الوقائع، وأن هذه المنهجية ولدت في القرن الثامن عشر فحسب، لكن المنتوج التاريخي العربي الإسلامي قد أعطى لنا عينات كثيرة حول تنظيم الأحداث وإستخراج النتائج النظرية والعلمية.

صحيح أن النموذج الذي ولدت فيه الإسطريوغرافيا العربية الإسلامية كان علماً دينياً تمثل في علمي الحديث وأصول الفقه، وبذلك اتخذت الإسطريوغرافيا العربية الإسلامية نمطاً خارج الممارسات التاريخية تجلى في قواعد الحديث والفقه، وهذا ما نجده بصورة أخص عند مؤرخي الفترة الأولى كالطبري الذي جعل من العلوم الدينية، من خلال معرفة أسباب النزول ومعرفة الحديث النبوي على وجهه، محور كل تعقل في علم التاريخ متبعاً

(40) السخاوي ـ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ـ سبق ذكره ص 177.

منهجية دينية لتقويم الخبر التاريخي وفهم الحديث على وجهه بالتحقق من صحته ومن صحة روايته، ولهذا كان التاريخ لدى الطبري عملية تخزينية للمعارف والإخبار تقوم على التحقق من أصحابها وتهم في الأساس ماضي الأمة الإسلامية، بالرغم من الصبغة العالمية والكونية لحولياته التي كان مركزها الملوك والرسل، أي أصحاب السلطة السياسية والدينية؛ فهذا النهج الذي دشنه الطبري اعتبر من خلاله التاريخ مجموعة من الأحداث مخزونة في الذاكرة ساكنة قد اختزل التاريخ في بعده التخزيني وسلطه الأحداث السياسية التي كان مرجعها القرآن والوحي وقصصه: وفي جميع هذه الحالات، تتصدر المعرفة التاريخية المقال وتتصدر المرجع، فحوادث الماضي هي النماذج والعبر المستخرجة من الماضي التي يجب الإعتبار بها في الحاضر والمستقبل، حوادث الماضي هي المرجعية العمودية التي يجب أن تضبط بموجبها الأفعال والمعرفة على حد سواء؛ فالتاريخ كنموذج للفعل تأديب للمتسلط واعتبار للمتذكر ومنه حصول ملكة التجارب، وحتى القرآن لم يغفل القصص عن الماضي من أجل الإعتبار. والتاريخ كمرجع للمقال العلمي جملة من الأقوال والأفعال التي تنبني عليها الأقيسة الفقهية التي تشكل كيفية استخدامها تأويلاً وتفسيراً وقياساً، أسس علوم الفقه وأصول الدين والتفسير وغيرها[41].

يلاحظ محمد أركون، ملاحظة منهجية في غاية الأهمية وهي أن كتب التاريخ من نوع الحوليات فإنها تذكر الأحداث من حيث تسلسلها الزمني، ولكنها تبدو آنية متقطعة مفرغة من كل دلالة أو معنى ما لم تتموضع ضمن إطار الزمان الثيولوجي (الزمان + المكان). حاول مسكويه وإبن خلدون إدخال العقلانية والوضعية أو الواقعية على كتابة التاريخ الإسلامي والعربي، ولكنهما لم يكسرا أبداً البنية المعرفية المرسخة عن طريق ممارسة معيارية للغة والقانون والتاريخ والثيولوجيا من نحو ولغة وفقه وأخبار وأثار وحديث وتأريخ وكلام. إن كل هذه العلوم تمثل علوماً دينية تقليدية يؤكد فيها العقل الأورثوذوكسي ذاته على هيئة العقل المؤسس (الراسخ) والمؤسس، المنتوج والمنتج[42].

(41) عزيز العظمة ـ الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية ـ مرجع سبق ذكره ص 134 ـ 135.

(42) محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 85.

لقد جعلنا هذه الملاحظة من بين الإشكاليات الرئيسة لهذا البحث، وهي محاولة العثور على بنيات الإتصال الموجود في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية التى تتكيء عليها، في تقديم خطاب عن التاريخ محكوم بهذه الرؤية وهذه الإيبيستيمي الخاص، على الرغم من عقلانيته ووضعيته؟

صحيح أن إبن خلدون قام بإنجاز فصل منهجي للتاريخ عن مجال المقدس والأسطورة، وتجلّت دلالة ذلك في نقده الحاسم لمنهج الإسناد وإستبعاده له، ليس على مستوى الصناعة أي كتابة التاريخ فحسب، بل وكذلك على مستوى النظرية أيضاً، وهذا ما يظهر في إعادة صياغته لمفهوم التاريخ الخبر، ورد بذلك نظرياً التاريخ إلى المجتمع، الإنسان، وهذا مدلول التعرف الذي يعطيه للتاريخ: حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجتماع الإنساني، ويظهر من خلال هذا التعريف، رد تاريخ البشر إلى البشر، وذلك أن الإجتماع الإنساني له منطقه الخاص وقوانينه الخاصة به، وهذا ما أطلقنا عليه سابقاً إسم التاريخ المفهومي لأن إبن خلدون أنتج فعلاً نسقاً مفاهيمياً يساعده على تحليل موضوعه المجتمع والتاريخ، وكذا إنفتاحه على التاريخ الاجتماعي، بعدما كان المؤرخ في السابق يهتم فقط بالتاريخ السياسي. إن إبن خلدون وهو يرفض الإسناد منهجاً للتاريخ يخرج عن تقليد متداول منذ قرون ويرفع مفهوم التاريخ إلى مستوى إنتاج التاريخ، ذلك أنه على الرغم من النمو الهائل للإنتاج التاريخي العربي، فإن هذا النمو يترجم على مستوى النظرية، فظل تنظير التاريخ العربي متخلفاً عن مستوى إنتاجه.

ولكن لنقد منهج الإسناد دلالة أعمق لأن ابن خلدون يربطه بنقد التقليد، أي تكرار إنتاج لا ينتهي لأخبار وأنماط جامدة، وهكذا يحدث الطلاق ويستقر بين التاريخ وخطابه، ولذا فإن رد علم التاريخ إلى قوانين التاريخ والمجتمع (طبائع العمران) يعني وضع حد لاستنساخ لا ينتهي لأنماط السرد والخبر، وتقريب الهوة بين التاريخ والخطاب عن التاريخ[43].

من خلال ما تقدم، يظهر لنا جلياً أن ابن خلدون، من خلال خطاب

(43) علي أومليل ـ الخطاب التاريخي ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 06.

المقدمة المنهجي(*) قد تجاوز نموذج الإسطربوغرافيا التقليدية، ولكن هذا التجاوز، لم يكن إلا على مستوى المنهج فحسب، لأن ابن خلدون بالرغم من واقعيته وتجربته، التي لاحظها الكثير من دارسيه: كناصيف نصار، وعلي أومليل وغيرهم، إلا أنه كان مشدوداً بنفس الإيبيستيمي أي بالعقل الثيولوجي الذي ينسج تاريخه في الباطن، من خلال نظريته في المعرفة ذات الأسس الأشعرية، وبالممثلات نفسها التي كانت تشد المؤرخين في الثقافة العربية الإسلامية يقول الخطيبي: تحدث الإله فتغير التاريخ، وسيكون ابن خلدون شاهداً على هذا التبدل وسيكون هو من يجيد الإنصات، عبر صوت الكون إلى هشاشة كل معرفة وقول بشريين. تلزم إذاً معرفة وقول جديدان، لا لتأسيس التأريخية (إن لم تكن تأريخية زمن دائري) لإلتقاط الإشارات التي تجعل الإنسان يرتعش أمام محدودية معرفته.

كتابة عن **التاريخ الكوني**: ذلك هو المشروع الخلدوني، لكن أي كتابة؟ هنا تأتي أهمية قراءة ثانية لـ مقدمة ابن خلدون، تهدف إلى إستخراج المنظومة الدالة التي يتم فيها تسلسل الكتابة وبنيتها المتعددة الأصوات (صوت الله، صوت الإنسان. . .). لقد قلنا إن الإجتهاد الخلدوني يرى نفسه بمثابة الحد الأقصى من العقل (من العلم) داخل الحد الأقصى من اللاهوت[44].

إن هذه البولفونية، الملاحظة في تاريخ ابن خلدون وفي كل خطاب التاريخ العربي الإسلامي الموزعة بين صوت الله وصوت الإنسان، هي التي جعلته لا يختلف في فهمه للتاريخ عن السابقين عليه، وحتى اللاحقين، لأنه لا يوجد فرق في التاريخ بين الصناعة وطرقها ومناهجها، وبين النظرية، بين التأمل والنقد، أي بين التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة.

إن التراكم الذي شهده الخطاب التاريخي العربي الإسلامي، وهو أساس التاريخ، أي تاريخ، وأصله، وذلك من حيث أنه يحيل، أي التراكم، إلى ضرب من التواصل الكمي للأحداث وطرق صناعتها ومنهاجها، سرعان ما

(*) لأجل معرفة أكثر بهشاشة هذا الخطاب أنظر، محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي ط2 1988.بيروت ـ ص 261 ـ 308.

(44) عبد الكبير الخطيبي ـ النقد المزدوج ـ دار العودة (د.ت) ـ بيروت ـ ص 171 ـ 172.

يفضي إلى تحولات كيفية يمكن فيها التمييز بين مرحلة وأخرى، إن هذا هو جوهر التاريخ، الذي يتأسيس لا على الإتصال بل كذلك على الإنفصال، نجد أن الخطاب التاريخي العربي الإسلامي، كان محكوماً بالإتصال، لأن تمثلاته هي ذات بنيات متشابهة في كل فتراته وذات بعدٍ إبيستيمي خاص يحكم ويشد إليه كتاب هذا التاريخ، ولأن الإتصال لا ينتج تاريخاً، بل ينتج ديمومة تلك البنيات، ليس على مستوى الكتابة فقط، وإن إختلف من مرحلة تاريخية إلى أخر، بل ينتج كذلك نفس الزمان والوعي، لأنه مشدود بمنطق الهوية وهكذا يمكن أن تقرر مع فوكو أن التاريخ المتصل هو الرد الملازم للدور التأسيسي للآت، فهو يضمن لها أن تستعيد، كل ما ضاع منها، ويؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها[45].

2 ـ نحو نقد الاقتصاد السياسي لخطاب التاريخ العربي

تتحدد إذاً، إشكالية الخطاب التاريخي العربي الإسلامي، كتابة ووعياً وتنظيراً، في هيمنة النص الديني، بإعتباره المرجعية الوحيدة لكل المجالات العلمية وتكوّن وتشكل الممارسات الخطابية التي ظهرت في الثقافة العربية الإسلامية، بما فيها خطاب التاريخ كما رأينا، فهذا المرجع الذي ينتج ويعيد إنتاج الرموز والمعاني الموجودة فيه، في خطاب التاريخ كالسلطة، المخيال، الأيديولوجيا، الأسطورة. . . هو بؤرة البؤر، بإعتبار أن تلك البنيات هي في الوقت نفسه ما تكونه لجماعة معينة من تمثلات تحدد بواسطتها رؤيتها للعالم.

إن هذه الصيغة للخطاب يكتنفها اقتصاد سياسي جد صارم للحقيقة التاريخية التي تتجلى فيها على نحو نموذجي ثوابت الخطاب التاريخي العربي بمجمله، وهي أن الإرادة المنشئة للحقيقة التاريخية في هذا الخطاب تقع خارج التاريخ، وهي التي ترسم سلفاً حركة التاريخ وما على المؤرخ/ الفقيه، إلا أن ينتقي ما شاء له من الأحداث وإعطائها صياغة تتماشى مع قوانين هذا الاقتصاد السياسي، لكي يعطي الإنسجام للمنظومة الدينية والسياسية الإسلامية

(45) ميشيل فوكو ـ حفريات المعرفة ـ سبق ذكره ـ ص 13.

مع هذه الإسكاتولوجية، الواقع تحت سلطتها، فتعطى للتاريخ معنى صقيل، تنشأ عن فلسفة كلية للوجود بشكل عام من خلال ذلك المرجع.

إن هذا الاقتصاد السياسي، الذي ينسج خيوطه ليس على الخطاب التاريخي فحسب، بل على كل الصيغ الخطابية التي ظهرت في الثقافة العربية الإسلامية، يتأسس على مجموعة من الآليات التي توزع معانيه وتحدد غاياته وهي هيمنة الإسكاتولوجية الدينية، الإخبار والكليانية وغياب التفكير في الاتصال الذي يتحول إلى ضده، أي الإنفصال، كما رأينا في العنصر السابق.

في ما يخص هيمنة الإسكاتولوجية الدينية، نجد حضورها كبيراً على رؤية المؤرخ العربي المسلم على التاريخ، نقرأ عنده الأحداث والوقائع دائماً بصورة غائبة، ويغدو الماضي كله غائباً أيضاً ومنتهى هدفه تدعيم الحالة الإيمانية، وهذه الرؤية لا ترى في التاريخ سوى وجهه الإيماني في سبيل الوعظ؛ فهيمنة الإسكاتولوجية الدينية أعطت للتاريخ مسحة سكونية، ولعل هذا ما يظهر بشكل جلي في مبدأ الجرح والتعديل وهو مبدأ ذاتي، قبل أن يكون مبدأ موضوعياً، فمن شهد بعدالته ونقائه وأخذت روايته، ومن جرح تاريخه رفض نصه، دون إعطاء أدنى اعتبار نقدي لإنفصال عمليات التاريخ عن حالات البشر الفردية ودون تمييز بين الرؤية الدينية وبين حركة التاريخ.

أما الإخبار ـ الذي كان آلية الخطاب التاريخي العربي الإسلامي الأول ـ فهو آلية تهمل كثيراً من جوانب الحياة، فهو يهمل العلاقات الإنسانية والاجتماعية والثقافية والنفسية، ويقوم على منهج السِيَر بحيث إن السيرة تقوم على زعيم أو ملك أو نبي ومن حوله تدور الدنيا ويدور العالم. وبهذا كانت المعرفة التاريخية [عندما تختلط بالمقال الفقهي والكلامي. . .] تقوم بوظيفة سياسية في أساسها؛ فهي دور السلطان في المقال وهي علاقة سلطان داخل المقال بين مرجع أفقي يرجع كل شيء إلى ذاته، والأشياء التي لا قوام لها إلا به، وكون التاريخ. . . مقال خبري بحيث لا يعتمد على النظر، شأن يؤكد علاقة السلطان التي تقيمها بعض أخبار الماضي. . التاريخ، إذاً بما هو أخبار يقوم على المرجعية، فن سياسي في أساسه، فهو يحدد علاقات الأشياء بناء على تراتب يقدم التام ذروته.

هذه الذروة لا تقتصر على الأفعال النموذجية التي تجري سياقتها للملوك حتى يتم لها الإعتبار بها، ولا هو حكر على الأقوال النموذجية التي تبتني عليها أقسية العلوم أو النص القرآني الذي لا مناص أمام حرفيته التي يجري التفسير إنطلاقاً منها، فعلاقة السلطان تحكم السرد التاريخي بحد ذاته؛ فالسرد هذا في دوره الأول يقوم على أعمال تأسيسية تتعلق بالنبوة، أعمال تجري إستعادتها ويجري إستنساخها ونسخها لاحقاً، ثم يجري تحققها كاملة للمرة الأخيرة في نهاية الزمان[46]. وعن طريق هذا تنشأ عن ذلك لغة حكائية يدخلها الخيال ويضاف إليها الشر وتنتعش الغرابة.

فالإخبار كحالة سكونية، يبحث أيضاً في الكليات، ويطيح بكل عملية لتشريح العناصر الأولية ومكوناتها، والبنى التي تختفي وراءها وتحركها، فالكليات تهمل التفاصيل المهمة لحساب تكرار كبير، لأن الحديث عن الكليات يقود دائماً إلى سكونية في الرؤية وهروب من التحليل والخوف من الفرضيات، لذا نجد أن الإخباريون يغوصون في التفاصيل الكبيرة وينسون الأجزاء والبنى المختفية للحوادث التاريخية.

إن الثبات الموجود في بنية الخطاب التاريخي العربي، هو ناتج من ذلك الاقتصاد السياسي، الذي يجعلها تتعصى على الإنكسار، رغم الإنكسارات التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي،ليس يعني شيئاً أخر، إلا إغتراب هذا الخطاب وتعاليه على اللعب الحقيقي للتاريخ. ذلك أن بنية الخطاب العربي الإسلامي تموضع نفسها خارج تاريخ واقعها ومتعالية عليه، ومن هذا التعالي على التاريخ تشكل الآليات الرئيسية في تكريس هيمنتها وسيادتها، إن هذا الخطاب التاريخي، حين يفك روابطه مع التاريخ، فإنه يحيا خارجه في سكون وثبات يعصيان على أي تطور أو تجاوز، وهذا لا يعني أن الخطاب يحيا خارج أي تاريخ، بل يعني فقط أنه يكتفي بأن يحيا تاريخه الخاص، هذا التاريخ الخاص هو يكرس الثبات في بنية الخطاب، على الرغم من تبدل الأشكال المنهجية وحتى الأيديولوجية في بعض الأحيان، يدفع إلى ضرورة التمييز في ما يتعلق بالخطاب التاريخي العربي الإسلامي بين جملة الأشكال

(46) عزيز العظمة ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 135.

الإخبارية والمنهجية التي تتبدل على سطحه، وبين نظام معرفي، أي إيبيستيمي (Episteme) واحد ينتجها ويهيمن عليها، أي أنه بنية قارة خلفها تنتظم حركتها وتوجه مسارها، وتتحكم فيها، لا في إنبثاقها وتطورها فحسب، بل أيضاً في إنكسارها وتدهورها.

ولعل هذا ما يكشف إستحالة التفكير في التاريخ، وحتى في فلسفته، كما نادى أحدهم: من أجل فلسفة عربية للتاريخ[47]. بمعزل عن التفكير في ما يؤسسه من داخله أنطولوجياً وإيبيستيمولوجياً، أي ضرورة نقد هذا الاقتصاد السياسي الذي يهيمن على الخطاب التاريخي العربي الإسلامي، وهذا هو الرهان الحقيقي لأي فلسفة عربية للتاريخ.

(47) البخاري حمانة ـ من أجل فلسفة عربية للتاريخ في الفلسفة العربية: دراسات ومواقف ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط1 ـ 1988.

خاتمـــــة

كيف نعيد كتابة التاريخ العربي ـ الإسلامي ونساهم في إثرائه وتجديد الوعي به؟ فهذه دعوة تصدر الآن من جهات مختلفة لإعادة كتابة وتجديد الخطاب التاريخي العربي، فهذا السؤال يعكس الطموح في الإنفلات من الموقف التقليدي وآفة السكونية والجمود النظري. الذي يعرفه الخطاب التاريخي العربي، للإنطلاق نحو فضاء أرحب، ومنذ القرن الثامن الهجري أثار ابن خلدون هذه الإشكالية، فانتقد بشدة من سبقه من المؤرخين، لأنهم اقتصروا على ذكر السلطان في كتاباتهم، ذلك دعا لتجديد التاريخ العربي الإسلامي من منطلق شمولي يأخذ بعين الإعتبار الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار.

كما نجد في الحقبة المعاصرة، لا تكاد الساحة التاريخية تخلو من صيحات تصب في الإتجاه نفسه، وهذا ما نجده عند كثير من المؤرخين والمفكرين العرب أمثال: عبد العزيز الدوري وعبد الله العروي، قسطنطين زريق والبخاري، حتى التريكي وغيرهم.

إن ما يشفع في إعادة طرح هذا السؤال من جديد، وبالتالي إعطائه مشروعية، إنما يكمن في التوسع الهائل في المعارف الإنسانية وتقدمها في مجال الدراسات التاريخية، ما يفرض ضرورة إعادة تصميم التاريخ العربي ـ الإسلامي، وتغير هيكليته، وتجريب مفاهيم وأدوات معرفية مستمدة من التجربة المنهجية، العقلانية، لبعض أفكار المؤرخين المسلمين كالسخاوي، وكذا من بعض المدارس الأوروبية كمدرسة الحوليات ومن التداخل الكبير الذي عرفته مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما تداخلت موضوعاتها في

حقل المعرفة المحققة أصبح يعطي للمعرفة التاريخية معنىً أخراً وفهماً جديداً.

ولتجاوز ذلك التاريخ الخاص، الذي يقيمه الخطاب التاريخي العربي ـ الإسلامي، أي توضيح بشكل جلي لذلك النظام المعرفي، أي إبيستيمي الخطاب التاريخي والكتابة التاريخية العربية ـ الإسلامية، يبدأ أساساً من عمل المؤرخ العربي، الذي يجب عليه أن يتجلى عن التأريخ للكليات، أو عن إمكانية إقامة تاريخ شامل، أو حتى إقامة فلسفة عربية للتاريخ، الذي يبقى طموح الكثير من المفكرين العرب، يقول: البخاري حمانة وفي المقابل، فإن شعوباً عربية وإسلامية، ولم يتمكن العديد منها إلى اليوم، وبالرغم من عراقة ماضيها وتراثها، إقامة حاضر قوي بل إن غناء ذلك الماضي وثرائه قد جعلاها تشعف بهما وتتلهى، إلى حد نست فيه أو تناست الحاضر وتحدياته، وتخلفت عن ركب التقدم وتعرضت ـ ولا تزال تتعرض ـ لما تعرضت له من إنحطاط وجمود. . . تتجلى أثارها اليوم في كل مظهر من مظاهر حياتها.

إن ذلك يقودنا، نحن العرب، إلى نتيجة مهمة بالنسبة إلى مشكلتنا مع الماضي ومع التاريخ بالتالي:

فنحن نريد مثل غيرنا من الأمم والشعوب أن نسخر ماضينا وتاريخنا لخدمة حاضرنا والتحضير لمستقبلنا. . . وهذا أمر معقول ومشروع. . . فهو معقول لأننا نملك تاريخاً وتراثاً قل أن يضاهيهما في ثرائهما وتنوعهما ماضي أية أمة أخرى أو تراثها، وهو مشروع لأننا نريد أن يكون حاضرنا ومستقبلنا وليد أيديولوجية معبرة عنا[1].

إن هذا المطلب، ومطلب فلسفة عربية للتاريخ مطلب مشروع، ولكن لن يتحقق إلا بنزع تلك القداسة والأسطرة التي تطال الحدث التاريخي العربي أثناء تثبيته بواسطة الكتابة، وكذلك نقد السلطة التي تحتويه من كل جانب، ذلك أن المقال التاريخي العربي ـ الإسلامي، كان دائماً مقالاً سلطانياً، هذا من جانب، أما الجانب الأخر هو فلسفة التاريخ اليوم، أصبحت في عداد الأموات بإعتبارها تمثل ثيولوجيا للتاريخ، بإعتبار أن كل فلسفة للتاريخ، كانت

---

(1) البخاري حمانة ـ من أجل فلسفة عربية للتاريخ في: الفلسفة العربية دراسات ومواقف ـ مرجع مذكور ـ ص 245.

تحاول دائماً إقامة تاريخ شامل، هذا التاريخ الذي أصبحت فكرته وإمكانيته تتجهان نحو الإنحسار. . . إن مسعى التاريخ الشامل هو أن يرمي إلى إستعادة الصورة العامة لحضارة من الحضارات والمبدأ الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الإرتباط بينها، وما نطلق عليه مجازاً وجه العصر. يرتبط هذا المسعى بإفتراضين أو ثلاثة: فهو يسلم أن جميع الأحداث التي تتم داخل بعد زماني ومكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عثرنا لها على أثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العمليات تسمح بإستنتاج كل منهما، وعلاقة مماثلة تتبين كيف يحيل كل منها إلى الأخر، أو كيف تعبر كلها عن ذات النواة المركزية. ثم إنه يفترض من ناحية أخرى أن الشكل التاريخي الواحد يعم البنيات الإقتصادية والثوابث الاجتماعية وإستقرار الذهنيات والمواقف السياسية، فيخضعها جميعاً لذات النوع من التحول، وأخيراً فإن ذلك المسعى يفترض أن التاريخ ذاته، يمكن أن يقسم إلى وحدات كبرى، مراحل أو فترات تترابط في ما بينها وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها، هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ الجديد موضع سؤال؟[2]

إن هذا البحث الذي أنجزناه، كان نموذجه المنهجي والنظري، هو هذا التاريخ الجديد، الذي يقحم السؤال داخل السلاسل والحدود والفوارق، والأنواع الممكنة من العلاقات لأجل تعيين العلاقة التي يمكن أن تربط مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الأفقية التي يمكن أن تشكلها، وأشكال وبنيات الاقتراب والهيمنة.

فالخطاب التاريخي العربي ـ الإسلامي، كان دائماً همه ولا يزال، إقامة تاريخ شامل (كلي).لأنه يضم جميع الظواهر والأحداث والعلاقات حول مركز وحيد وبنية مهيمنة، أكانت مبدأ أم أيديولوجيا أم نص متعالي أو مفارق أم روح عصر أم رؤية للعالم، لأنه في كثير من الأحيان ينعدم الوعي بحالة اللاوعي لدى المؤرخ العربي.

---

(2) سالم يفوت ـ الفلسفة والفكر العلمي ـ في الفلسفة العربية: دراسات ومواقف مرجع مذكور ص 143.

فالتاريخ الجديد، يقيم بدلاً من التاريخ الشامل، تاريخاً عاماً، لأنه يرسم فضاء تشتت وتبعثر، لأن التفكير والكتابة في التاريخ وعنه، ولم تعد ملزمة بالإهتمام بمظاهر الإتصال التي تربط مختلف المراحل وتفسر الإنتقال من إحداها إلى الأخرى، بل أصبح التاريخ يدخل ويبرز الإنفصال، لأن بواسطته لا يميل المؤرخ إلى إغفال الأحداث المباغتة لصالح بنيات لا يمكن للإغفال أن يعرف طريقه إليها[3] وذلك لرسم خطوط التاريخ الفعلي مكان التاريخ الكلي: لأن التاريخ الفعلي، يتميز عن تاريخ المؤرخين في كونه لا يستند إلى أي ثابت من الثوابت[4]. ولأنه كذلك ـ أي التاريخ الفعلي ـ يقلب العلاقة التي تقام عادة بين برزخ الحدث والضرورة المستمرة، فهناك تقليد تاريخي (لاهوتي أو عقلاني) يرمي إلى إذابة الحدث المتفرد في إتصال من وضع الفكر: هو الحركة الغائية أو التسلسل الطبيعي. أما التاريخ الفعلي فإنه يبرز الحدث في تفرده من حيث هو علاقة قوى تنقلب أو سلطة تنتزع. إن القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لصدف الصراع، إنها لا تتجلى كأشكال متعاقبة لمقصد أساسي، كما إنها لا تظهر كنتيجة، وإنما هي تتجلى على الدوام في تفرد الحدث، إن عالم التاريخ الفعلي لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو العلة الغائية وإنما للضرورة التي تهز الصدفة[5].

كما إن التاريخ الجديد، بمنهجياته المختلفة، ينفتح على دراسة بنيات السلطة السياسية والمعرفية، التي تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة، وكذلك معرفة بنية أنماط الحضور الرمزي والخيالي.

إن تجديد كتابة التاريخ العربي ـ الإسلامي، يجب أن تنطلق من رؤية رصينة ومعايير موضوعية، وأن تنفتح بشكل أساسي على البنيات الرمزية والخيالية التي تحايث الكتابة التاريخية، للخروج من الرؤى التقليدية وهذا لن يتم إلا بتجديد المهام التالية:

---

(3) ميشيل فوكو ـ حفريات المعرفة ـ مرجع سبق ذكره ـ ص 113.
(4) سالم يفوت ـ من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية ـ مرجع مذكور ص 61.
(5) سالم يفوت ـ المرجع السابق ص 62.

ـ **الإنفتاح على تاريخ العامة ونقد السلطان في الخطاب التاريخي العربي ـ الإسلامي**: ذلك أن الكتابة التاريخية العربية ـ الإسلامية، كان محورها دائماً الملك، وتهميش أخبار العامة، لذلك يجب أن يفك الحصار عن هؤلاء، إلا أن العملية تستلزم الكشف أولاً عن العوامل التي ساهمت في إقصائهم من دائرة التاريخ، ولعل أول العوامل المفسرة يكمن في أن المؤرخين المسلمين كتبوا مصنفاتهم إنطلاقاً من ثنائية الراعي والرعية والتوتر الدائم الذي طبع علاقة الجانبين، وكذا هيمنة الرؤية البطولية في مخيال المؤرخين المسلمين.

ـ **توسيع مجال الوثيقة**: فبعد تداخل العلوم وتلاقحها، أصبح التاريخ يتغذى من مختلفها: كالأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الإجتماع وعلم الأساطير. . . ما جعل الوثيقة أرحب وأوسع.

ـ **توجيه الإهتمام إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**: وذلك لما لهما من أهمية في تقديم مساهمة جدية للبحث التاريخي والكتابة التاريخية.

ـ **توجيه الإهتمام لتاريخ الذهنيات**: وهو حقل جديد في الدراسات التاريخية، بالرغم من أن المؤرخين العرب والمسلمين كتبوا في بعض مظاهر العقلية المجتمعية: كالأطعمة والعادات وعن الحق والمغفلين، إلا أن هذه الكتابات كانت توضع للسمر وتفتقد إلى التحليل، ذلك أنها كانت أسيرة رؤية تقليدية التي لا تقيم وزناً للثقافة الشعبية.

وفي الأخير، أن مهام تجديد التاريخ العربي ـ الإسلامي، تتطلب الحفر في الجوانب التي سكتت عنها المصادر التاريخية، لأن تاريخنا ظل دائماً تاريخاً فوقائياً تحتويه السلطة بكل أسمائها الجلية والضائعة، وتسيره تمثلاتها، لأنها تقدم خطاباً خاصاً عن الحقيقة/ المعرفة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

١ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن) ـ **مقدمة ابن خلدون** ـ تحقيق على عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي ـ القاهرة ١٩٦٥.

٢ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن) ـ **المقدمة** ـ تقديم جمعة شيخة ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر ـ ١٩٨٤.

٣ ـ الطبري (أبو جعفر) ـ **تاريخ الرسل والملوك** ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف (د.ت) ـ القاهرة.

٤ ـ السخاوي (شمس الدين) ـ **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ** ـ تحقيق، فرانز روزنتال ـ ترجمة صالح أحمد العلي مطبعة العاني ـ بغداد ـ ١٩٦٣.

٥ ـ أركون (محمد) ـ **تاريخية الفكر العربي ـ الإسلامي** ـ ترجمة هاشم صالح ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٨٦.

٦ ـ أركون (محمد) ـ **الفكرالإسلامي**، قراءة علمية ـ ترجمة هاشم صالح ـ مركز القومي ـ بيروت ـ ١٩٨٧.

٧ ـ أركون (محمد) ـ **الإسلام، الأخلاق والسياسة** ـ ترجمة هاشم صالح ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠.

٨ ـ أركون (محمد) ـ **الفكر الإسلامي** ـ نقد وإجتهاد ـ ترجمة هاشم صالح ـ المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر ـ ١٩٩٣.

٩ ـ ادونيس (علي أحمد سعيد) ـ **الثابث والمتحول** ـ ج٣ ـ دار العودة ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

١٠ ـ أبو زيد (نصر حامد) ـ **مفهوم النص** ـ دراسة في علوم القرآن ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٩٠.

١١ ـ إبراهيم (زكرياء) ـ **مشكلة البنية** ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ (د.ت).

١٢ ـ أوبير (در يفوس ـ بول رابينوف) ـ ميشال فوكو، مسيرة فلسفية ـ ترجمة جورج أبي صالح ـ مركز الإنماء القومي بيروت (د.ت).

١٣ ـ أونج (والتر.ج) ـ **الشفاهية والكتابية** ـ ترجمة حسن البنا عز الدين ـ سلسلة عالم المعرفة ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ (د.ت).

١٤ ـ العظمة (عزيز) ـ **المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية** ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

١٥ ـ العظمة (عزيز) ـ **التراث بين السلطان والتاريخ** ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٩٠.

١٦ ـ العروي (عبد الله) ـ **العرب والفكر التاريخي** ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

١٧ ـ أومليل (علي) ـ **الخطاب التاريخي** ـ دراسة لمنهجية ابن خلدون ـ مطبعة النجاح الجديدة ـ البيضاء ١٩٨٤.

١٨ ـ أومليل (علي) ـ **التراث والتجاوز** ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٩٠.

١٩ ـ الربيعو (تركي علي) ـ **الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة** ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٩٢.

٢٠ ـ الدوري (عبد العزيز) ـ **بحث في شأن علم التاريخ عند العرب** ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

٢١ ـ إلياد (مرسيا) ـ **رمزية الطقس والأسطورة** ـ ترجمة نهاد خياطة ـ العربي للطباعة والنشر ـ دمشق ـ ١٩٨٧.

٢٢ ـ الجابري (محمد عابد) ـ **تكوين العقل العربي** ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩١.

٢٣ ـ الجابري (محمد عابد) ـ **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٠.

٢٤ ـ الجابري (محمد عابد) ـ العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

٢٥ ـ الجابري (محمد عابد) ـ **نحن والتراث** ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٩.

٢٦ ـ الخطيبي (عبد الكبير) ـ **النقد المزدوج** ـ دار العودة ـ بيروت ـ (د.ت).

٢٧ ـ بنعبد العالي (عبد السلام) ـ **أسس الفكر الفلسفي المعاصر** ـ دار توبقال ـ البيضاء ـ ١٩٩٠.

٢٨ ـ بنعبد العالي (عبد السلام) ـ **الفكر الفلسفي في الغرب** ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٣.

٢٩ ـ نعبد العالي (عبد السلام) ـ **التراث والإختلاف**، هيدغر ضد هيغل ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ١٩٨٥.

٣٠ ـ بنعبد العالي (عبد السلام) ـ **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا** ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨١.

٣١ ـ بياجة (جان) ـ **البنيوية** ـ ترجمة عارف منيمنة وسيد أوبرى ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ ١٩٨٠.

٣٢ ـ دلوز (جيل) ـ **المعرفة والسلطة** ـ مدخل لقراءة فوكو ـ ترجمة سالم يقوت ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٧.

٣٣ ـ دوران (جيلبير) ـ **الأنتربولوجيا: رموزها ـ أساطيرها ـ أنساقها** ـ ترجمة مصباح الصمد ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٩٣.

٣٤ ـ جيعط (هشام) ـ **الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي** ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٤.

٣٥ ـ هيغل (فردريك) ـ **محاضرات في فلسفة التاريخ** ـ ج١ ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ دار التنوير ـ (د.ت).

٣٦ ـ حنفي (حسن) ـ **التراث والتجديد** ـ دار التنوير ـ بيروت ـ (د.ت).

٣٧ ـ حنفي (حسن) ـ **دراسات إسلامية** ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ١٩٨٢.

٣٨ ـ كولنغوود ـ **فكرة التاريخ** ـ ترجمة محمد بكير خليل ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٦١.

٣٩ ـ لنسغ ـ **تربية الجنس البشري** ـ ترجمة وتقديم حسن حنفي ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ١٩٨١.

٤٠ ـ ليفي ـ شتراوس (كلود) ـ **الفكر البري** ـ ترجمة نظيرة جاهل ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨٧.

٤١ ـ فوكو (ميشيل) ـ **الكلمات والأشياء** ـ ترجمة مطاع صفدي وأخرون ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ـ ١٩٨٩.

٤٢ ـ فوكو (ميشيل) ـ **حفريات المعرفة** ـ ترجمة سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٦.

٤٣ ـ فوكو (ميشيل) ـ **جنيالوجيا المعرفة** ـ ترجمة عبد السلام بنعبد العالي وأحمد السلطاني ـ دار توبقال ـ البيضاء ـ ١٩٨٨.

٤٤ ـ فوكو (ميشيل) ـ **نظام الخطاب** ـ ترجمة محمد سبيلا ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ١٩٨٤.

٤٥ ـ يفوت (سالم) ـ **الزمان التاريخي ـ من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية** ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٩٣.

٤٦ ـ نصار (ناصيف) ـ **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٥.

٤٧ ـ عامل (مهدي) ـ **في علمية الفكر الخلدوني** ـ دار الفرابي ـ بيروت ـ ١٩٩٠.

٤٨ ـ زيان عمر (محمد ـ دراسات تاريخية ـ دار الشرق ـ جدة ـ (د.ت).

٤٩ ـ روزنتال (فرانز) ـ **علم التاريخ عند المسلمين** ـ ترجمة صالح أحمد العلي ـ مطبعة العاني ـ بغداد ـ ١٩٦٣.

٥٠ ـ شاكر (مصطفى) ـ **التاريخ العربي والمؤرخون** ـ ج١ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٧٨.

قائمة الندوات

١ ـ الفلسفة العربية ـ دراسات ومواقف ـ بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني ـ عمان، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩٨.

٢ ـ الإسلام والحداثة ـ بحوث الندوة التي عقدتها مجلة **مواقف** ـ بارس ـ دار الساقي ـ لندن ـ ١٩٩٠.

٣ ـ ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ـ بحوث الندوة التي عقدنها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ في تونس ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ـ ليبيا ـ ١٩٨٢.

قائمة الموسوعات باللغة العربية

ـ **دائرة المعارف الإسلامية** ـ دون تاريخ ـ دون طبعة ـ إصدار إبراهيم زكي خورشيد.

المراجع باللغة الأجنبية

1- ARON (R)-*introduction a la philosophie de l'histoire*- GALLIMARD-PARIS 1986.

2- ABDELLAOUI (M)-*société et religion dans l'islam d'aujourd'hui- les implications conceptuelles thése dacty lographie-universite* PARIS 1.SORBONNE T2-1992.

3- BOUHADIBA (A) Actes du II eme recentre islamo- chrétienne (coll). université de tunis C.E.R.E.S 1974.

4- BRAUDEL (F)-ecrits sur l'histoire- FKALLRION. PARIS 1969.

5- BEGARIE (H.C)- le phénoméne nouvelle histoire-ECONOMICA-PARIS 1983.

6- BOURDRE (G.et Herve MARTIN)-*les Ecoles historiques*-SEUIL-PARIS 1983.

7- CASSIRER (E)-ESSAI sur l'homme.: minuit.PARIS 1975.

8- DELEUZE (G) Neitzche et la philosophie-P.U.F-PARIS 1982.

9- DERRIDA (J)-l'écriture et la différence-SEUIL-PARIS-1967.

10-ELIADE (M)-Mythes, rêvés, et mystéres-GALLIMARD-PARIS 1967.

11- ELIADE (M)-*histoire des croyance et des idées religieuses de Mahomet- a l'âge des reformes*- GALLIMARD-PARIS-1976.

12- FARBER (M)-*l'activité philosophique en FRANCE et au U.S.A*Á vol2.P.U.F PARIS 1950.

13- FOCAULT (M)-*les mots et les choses*- GALLIMARD.PARIS 1966.

14- GARDET (L)-*les hommes de l'islam-approches des mentalités-Ed complexe. bruxelles*- 1984.

15-hypolite (J)-introduction a la philosophie de l'hitoire de hegel- SEUIL PARIS 1983.

16- HABERMS (Y)- le discours philosophique de la, modernité- GALLIMARD PARIS 1988.

17- LEVI-STRAUSS (C)-*la pense sauvage*-PLON-PARIS 1962.

18- LEGOFF (J)-*la nouvelle histoire-complexe* bruxelles 1980.

19- RICOEUR (P)-*histoire et verité*-SEUIL-PARIS 1967.

20-TRIKI (F)-l'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique-maison tunisienne de l'édition_TUNIS 1991.

21- VEYNE (P)-*comment on écrit l'histoire*-SEUIL-PARIS 1978.

22- VEYNE (P)-*faire l'histoire-nouveaux problémes.*(coll). GALLIMARD PARIS 1974.

23- VERNANT (J-P)- *structuralisme et MARXISME*-(coll)-U.G.E. PARIS 1970.

قائمة الموسوعات باللغة الأجنبية

-Encyclopédea universalise-T8- EDITION de PARIS- 1990.

ـ قائمة المجلات والدوريات باللغة العربية:

١ ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد: ١٤ ـ ١٥ ـ ١٩٨١ ـ بيروت.

٢ ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد: ٤٣ ـ ١٩٨٧ ـ بيروت.

٣ ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد: ٨٢ ـ ٨٣ ـ ١٩٩٠ ـ بيروت

٤ ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد: ١٢ ـ ١٩٩٠ ـ بيروت.

٥ ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد: ٤٤ ـ ١٩٨٦ ـ بيروت.

٦ ـ الفكر العربي المعاصر ـ العدد: ٨٥ ـ ١٩٨٩ ـ بيروت.

٧ ـ المستقبل العربي ـ العدد: ١٤٥ ـ ١٩٩١ ـ بيروت.

٨ ـ إختلاف ـ العدد: ٠٥ ـ ١٩٩٣ ـ الرباط.

٩ ـ الحياة الثقافية ـ العدد: ٥٧ ـ ١٩٨٥ ـ تونس.

١٠ ـ الحياة الثقافية ـ العدد: ٦٣ ـ ١٩٩٢ ـ تونس.

١١ ـ بيت الحكمة ـ العدد: ٠١ ـ ١٩٨٦ ـ الدار البيضاء.

١٢ ـ التبيين ـ العدد: ٩ ـ ١٩٩٥ ـ الجزائر.

١٣ ـ دراسات عربية ـ العدد: ١٢ ـ ١٩٩٠ ـ بيروت.

١٤ ـ عالم الفكر ـ العدد: ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ١٩٨٩ ـ الكويت.

١٥ ـ جدل ـ العدد: ٠٨ ـ ١٩٨٨ ـ الرباط.

ـ قائمة المجلات باللغة الأجنبية:

- *Magazine littéraire*, N°309-PARIS-1993.

- *Critique*, N°195-196-PARIS-1965.